



# الفكر الاجنابي والسياسي الحديث

في مصر والشام

ز. ا. ليقين

ترجمة: بشير السباعي









# الفترة الاجتفائي والسياسي الحديث في مصر والشام

العنوان الأصلي:

Osnovniye Tetshinia Obshestvenno Polititsheskoi  
Misli v Sirii i Ygipteh (Novoe Vremia)

Z. I. Levin

Misl, Moskva, 1972

الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث  
في مصر والشام

ز. إ. ليفين

الطبعة الأولى، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨

الطبعة الثانية ١٩٩٧

© حقوق النشر محفوظة لدار شرقيات، ١٩٩٧



دار شرقيات للنشر والتوزيع

٥ ش محمد صديقي، هدى شعراوي،

الرقم البريدي ١١١١١

باب القوق - القاهرة

ص. ت. ٢٦٩١٩٨ ت. ٣٩٠٢٩١٣

غلاف: ذلت حسين



رقم الإيداع ١٩٩٦/١١١٩٩  
الترقيم الدولي 3 - 035 - 283 - ISBN 977

# الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث

في مصر والشام

ز. ا. ليفين

ترجمة: بشير السباعي



شرقيات





## كلمة من المترجم

تحت عنوان «تطور التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعي - السياسي في الشام ومصر (العصر الحديث)» صدر في موسكو في عام ١٩٧٢، عن معهد الدراسات الشرقية، الأصل الروسي لهذا العمل الرائد من تأليف المستعرب المعروف زلمان ايساكوفيتش ليفين، المتخصص في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وكنّت قد انتهت من ترجمة الكتاب الذي بين يدي القارئ قبل نحو عشرين عاماً على أن تصدر عن دار نشر قاهرية لم يكتب لها الاستمرار لرحيل منشئها عن مصر إلى سوريا، ثم فوجئت بصدر الترجمة عن دار ابن خلدون البيروتية في عام ١٩٧٨ تحت عنوان: «الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر».

ومنذ ذلك الحين أصبح هذا الكتاب مرجعاً أساسياً للباحثين وللقراء العرب المهتمين بتاريخ الحضارة العربية وما تزال أصداء استنتاجاته تتردد بشكل محسوس في كثير من المناقشات العربية لهذا التاريخ.

ومراعاة لهذا الواقع، ولواقع أن الطبعة البيروتية قد نفذت منذ زمن بعيد بحيث أن الجيل الجديد من القراء العرب لم تتح له الفرصة للتعرف على هذا الكتاب، ذي الأهمية المحورية بالنسبة للمسجال الايديولوجي الذي يجتاح العالم العربي الآن، فقد رأيت من المناسب إصدار طبعة جديدة تتلافى، بالمناسبة، نتائج التدخلات التي طالت الطبعة الأولى والتي قثلت في حلف وتحويل عدد من الجمل (إلى جانب حذف عدد كبير من الاحالات إلى المراجع) وذلك دون الرجوع إلى المؤلف أو إلى المترجم. وبالرغم من استحيائي الشديد من هذه التدخلات، إلا أنني يجب أن أسجل أن المؤلف قد أبدى تسامحاً غير عادي، ربما لأنه اعتبر هذه التدخلات -غير المجازة تحت أي ظرف من الظروف - تأكيداً جديداً لصور رأيه في حدود الحضارة العربية. ونحن، بإصدار هذه الطبعة الجديدة، المنحرفة من نتائج التدخلات المشار إليها، إنما نهض إلى جهد المؤلف وإلى التأكيد على مبدأ أساسي هو أن حرية الفكر والتعبير حرية مقدسة لا يجوز التحايل عليها بأي شكل من الأشكال.

ومن جهة أخرى، فإن إعداد هذه الطبعة الجديدة للنشر كان مناسبة جيدة لإجلال المزيد من النصوص العربية الأصلية محل اعادات ترجمتها عن الروسية، وذلك بالقدر الذي أتاحته لنا عملية إعادة نشر الأدبيات

المهمة المثلثة لأبرز تيارات الفكر الاجتماعي- السياسي العربي في العصر الحديث، وبالفقر الذي أتاحتها لنا خدمات المكتبات العامة التي يبدو أنها لم تتحسن كثيراً منذ أواسط السبعينيات حين ترجمنا هذا الكتاب!

القاهرة ١٧ سبتمبر ١٩٩٦

بشير السباعي

## تمهيد

يتميز عصرنا الحالي بالاتساع الكبير للعلاقات بين الشعوب، وبالتقارب بين الجماعات البشرية. وحتى يتغلب الناس على الحواجز السياسية والاقتصادية والايديولوجية القائمة، فانهم يبحثون عن ويجدون سبلاً أوسع للتفاهم. ولتقييم الأحداث التاريخية والحركات الفكرية في العالم المعاصر تقييماً صحيحاً لابد لنا هنا من مراعاة خصوصية التطور الروحي لدى الشعوب المختلفة.

ويهدف البحث الذي بين يدي القارئ إلى أن نتتبع تشكل الفكر الاجتماعي العربي في العصر الحديث، وأن نوضح السبب في تطوره على النحو الذي تطور عليه وليس على نحو آخر، وكذلك أن نتبين مدى استفادة قوى المجتمع العربي التقدمية من إمكانيات عصرها. لأن المسألة لا تكمن فقط في معرفة كيف ولماذا تظهر هذه الفكرة أو تلك أو هذه الحركة الايديولوجية أو تلك بصورة رئيسية، وإنما تكمن أيضاً في معرفة السبب في انتشار هذه الفكرة أو هذه الحركة بين صفوف فئات معينة من المجتمع، وفي استقرارها في الوعي الاجتماعي.

إن تاريخ الفكر الاجتماعي، كما هو معروف، ليس مستقلاً إلا بشكل نسبي؛ فهو يرتبط بالتطور الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي للمجتمع ارتباطاً عضوياً. وهو نتاج التاريخ العالمي وينبغي النظر إليه من زاوية العلاقات العالمية وتفاعل الثقافات الموجودة في لحظة تاريخية معينة. ولذا فتاريخ الفكر الاجتماعي - السياسي العربي هو بشكل رئيسي، تاريخ نشوء الايديولوجية البرجوازية وانتشارها، ايديولوجية النضال القومي - التحرري (حيث أن تاريخ العرب في العصر الحديث هو أساساً تاريخ تشكل علاقات اجتماعية جديدة وحركات قومية - تحرورية).

وبكثنا أن نميز بعض المراحل في تطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث التي تلقي حدودها النسبية مع أهم أحداث التاريخ العربي.

١ - النصف الأول من القرن التاسع عشر: وهي فترة انحطاط الدولة العثمانية وقيام دولة مصرية قوية، ومستقلة من الناحية الفعلية، وفيها رد الفعل الأول للشعوب العربية على الثقافة الأوروبية، ومحاولة نهضم المؤسسات ومعايير الحياة الأوروبية، وبداية النهضة الثقافية في البلدان العربية.

٢ - من خمسينيات القرن التاسع عشر إلى سبعينياته: وفيها تنشط في سوريا<sup>(١)</sup> ومصر - تحت

تأثير السوق العالمية - عملية تطور العلاقات السلعية - النقدية، وتظهر عوامل مساعدة على انحلال الاقطاعية وعلى الانتقال إلى الرأسمالية، وتتشكل جماعات اجتماعية مميزة للمجتمع الرأسمالي. كما تظهر في سوريا حركة تنويرية.

٣ - من سبعينيات القرن التاسع عشر إلى أوائل العقد الأول من القرن العشرين: وفيها يزداد التوسع المالي - الاقتصادي والسياسي للدول الرأسمالية الأوروبية، وتتحول الدولة العثمانية والبلدان العربية إلى أشياء مستعمرات ومستعمرات، وتتطور الحركة من أجل التغلب على التخلف الاقطاعي في تلك البلدان، وينشأ ويشد النضال القومي التحرري، وكذلك تتشكل الأيديولوجية البورجوازية ويتكون الوعي القومي، وترسّس أسس الفلسفة والسوسيولوجية العربية الحديثة، وتنتشر نزعة الجامعة الإسلامية والاصلاح الإسلامي (التجديد الإسلامي)، وتظهر أفكار النزعة القومية المحلية (الخاصة) والعربية (نزعة الجامعة العربية). ويمكن النظر إلى هذه الأطر الزمنية (الفترة من أواخر السبعينيات إلى التسعينيات) بوصفها المرحلة المصرية في التنوير العربي.

٤ - السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين: وهي فترة «استيقاظ آسيا» والحرب العالمية الأولى وثورة أكتوبر الاشتراكية الكبرى. وتتميز هذه الفترة بشكل خاص بالتطور السريع جدًا لوعي الشعوب العربية القومي، وبرز المفاهيم السياسية والفلسفية والسوسيولوجية البورجوازية، والبورجوازية الصغيرة إلى حد ما، ويظهر الأفكار الاشتراكية في الشرق العربي.

ومهمة هذا الكتاب هي النظر إلى عدد من جوانب الحياة الأيديولوجية لسوريا ومصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر وإلى أيديولوجية التنوير العربي والحركات الشعبية في القرن الماضي، وكذلك الاتجاهات السياسية والفلسفية والسوسيولوجية الأساسية في فكر هذين البلدين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

### حول خصائص العملية التاريخية في سوريا ومصر:

قليلون فقط هم الذين لا زالوا يؤمنون في عصرنا بغموض الشرق، وبطريقه «الخاص» في التطور. ومن الواضح هنا أن تطور الشرق الاجتماعي الاقتصادي يخضع عموماً للقوانين نفسها التي يخضع لها تطور الغرب.

وإذا كان من غير الجائز الحديث عن خصوصية مطلقة لتاريخ العرب، فإن من الواجب، بل ومن الأهمية بمكان، أن نتذكر خصائصه النسبية، وهو أمر يعتبر ضرورياً إلى أقصى حد، خاصة عند دراسة الفكر العربي... إن تحليل هذه الخصائص يخرج عن إطار هذا الكتاب، ولكننا نرى من الضروري أن نتوقف عندها قليلاً. وسنستند في ذلك إلى آراء المستعربين للمحصنة<sup>(١٢)</sup>.

ومن خصائص التاريخ العربي أن البلدان العربية - التي استولى عليها الأتراك العثمانيون في مجرى القرنين السادس عشر والسابع عشر - قد ظلت تحت السيطرة التركية طوال أربعة قرون، مع تفاوت درجات تبعيتها لاسطنبول. ولم يتج من هذا المصير سوى المناطق الناطقية من شبه الجزيرة العربية وعمان والمغرب

(في أقصى العالم العربي غرباً).

وفي أواخر القرن الثامن عشر «دخلت» الدولة العثمانية «مرحلة أزمة حادة شملت كافة قروع اقتصادها وقراتها المسلحة وجهاز دولتها» [ المصدر رقم ٣٧، ص ٢١٦\* ]. وكانت هذه الأزمة وليدة انحلال النظام العسكري - الاقطاعي وانهار الاقتصاد الفلاحي، الذي كان عماد الاقتصاد كله. وكان من شأن الطبيعة الاغتشابية للاستعمار على فائض الانتاج من قبل الدولة والقطاعيين والمرابين ونظام المحاصة الجائر، أن بقي المنتج عند مجرد حد القدرة على إعادة الانتاج البسيطة<sup>(٢)</sup>. وأدت الالتزامات ونظام المسؤولية المشتركة المرتبط بها إلى الإبقاء طويلاً على المشترك القروي - وهو الأساس الاقتصادي للاستبداد السياسي - الذي ساعد على صون أشد الأشكال تخلفاً للعلاقات الاقطاعية. وهنا بالرغم من أن مستوى تطور الاقتصاد السلعي - النقدي يوجه عام كان عاليا نسبياً في البلدان العربية.

وقد دب الفساد في جهاز الدولة واشتدت المنازعات الاقطاعية والنزعة الانفصالية، الأمر الذي أدى إلى تفكك الامبراطورية الهائلة. ولم يكن الجيش قادراً على تلبية المتطلبات الخاصة بخوض الحرب الحديثة.

وكان الانحطاط أيضاً مصير الثقافة العربية التي كانت مزدهرة في غابر الزمان. وأصبح الإيمان الديني الغيبي سائداً في البلدان العربية، والعقائد الدينية الجامدة نقطة انطلاق التفكير وأساسه<sup>(٤)</sup>. ويؤكد «قولني» أن الأمر لم يكن يقتصر على عدم وجود دهرين، فلم يكن ثمة حتى شكوك. [ ص ٢٢ - ٢٣ ] وكانت الخرافات والتقاليد والأباطيل تلعب دوراً هائلاً في حياة الناس، الذين كانوا يعاملون كل ما هو قديم باحترام زائد عن الحد. وكان الجهل شاملاً وعماماً. ويقول «قولني»: «إن تعليم الأطفال كان يقتصر على قيام معلمين خصوصيين بتعليمهم قراءة القرآن أو الأناشيد الدينية وقليلاً من الكتابة والعد الغيبي». وكانت ذخائر المكتبتين الموجودتين آنذاك في سوريا (في دير مار حنا الماروني وعند باشا عكا أحمد الجزار حاكم البالي صيدا ودمشق) تتألف من مجرد كتب ذات محتوى روحي ومجموعات نحوية وما إلى ذلك من المؤلفات. ومع أن مكتبات مصر كانت الأكثر ثراء فلم تكن تعرف هي الأخرى تنوعاً كبيراً في الكتب<sup>(٥)</sup>. [ ص ٢٤١، المجلد ٢، ص ٤٠٩ ].

وكانت دائرة اهتمامات الناس محدودة. ففي المساجد والقهاوي والجماعات العامة - الأدبية العربية الفريدة من نوعها - لم يكن الناس يتحدثون تقريباً إلا عن الشؤون العائلية وعن أحداث الحياة اليومية، وكانوا يتناقلون الشائعات والخزعبلات فيما بينهم.

وفي احدى خطبه، قال يوحنا فورتاب، عضو الحلقة التنويرية الأولى في سوريا، التي كانت موجودة بين عامي ١٨٤٧ و ١٨٥٢: «فلتذكروا اجتماعاتنا في الماضي، عندما كنا نتجادل حول النعيم والنفس الأماراة بالسوء والقيظ والرجال ذوي الذبول وأكسير الحياة والحجر الذهبي والبشر أنصاف الكلاب، وباختصار حول كل ما من شأنه الانحطاط بالعقل الانساني» [ ص ٨٥، ١٩٢ ]. وكتب ك.م. بازلي، القنصل الروسي في بيروت، في معرض وصفه لحالة العلم السوري في النصف الأول من القرن، فقال: «إن مجمل دائرة التعليم في مدارس المسلمين العليا، إنما يكمن في تفسير صفات الله ومعناها الميتافيزيقية... والتجريدات المتعلقة بالكنوز المكنونة لنحو اللغة الفنية، والبلاغة» [ الجزء ٢، ص ١٤٧ ]. وباختصار، فلم يكن الوضع يساعد على ظهور أفكار جديدة.<sup>(٦)</sup>

\* هنا وفيما بعد الرقم الأول هو رقم المصدر في «تبث للراجع والأدبيات» الموجود بأخر الكتاب.

وتكمن خاصية مهمة أخرى لتاريخ سوريا ومصر في أن تأثير أوروبا قد شمل على نحو أو آخر كثيراً من مظاهر حياتها الاجتماعية. وكان من شأن تفاعل قوى الإقطاعية الشرقية والحضارة البورجوازية الغربية على التربة العربية، تحديد السمات الخصوصية النسبية لتاريخ العصر الحديث العربي وفكره الاجتماعي - السياسي...

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر تكوّنت علاقة القرى في الحلب العالمية بطريقة كانت تحتم على آسيا اللعاق بأوروبا توجهاً للصمود في صراعها معها. وكان الحكام الذين تمسكوا بشكل أدق من غيرهم متطلبات عصرهم يحاولون التكيف مع مجرى التطور الرأسمالي العالمي بتطبيق إصلاحات قوية. وفي صعيهم إلى تعزيز مواقعهم السياسية والعسكرية والاقتصادية، وجنوا أنفسهم مرغمين على الاستعانة بمنجزات العلم والتقنية الأوروبية، وبخبرة الاختصاصيين الأوروبيين<sup>(٧)</sup>. ومع أنه كانت هناك علاقات حيوية بدرجة كافية بين أوروبا الغربية والشرق الإسلامي في العصور الوسطى، إلا أن هذا الأخير لم يكن يبدى حينذاك أدنى رغبة في اقتباس الثقافة الأوروبية وأسلوب الحياة الأوروبي. أما في منتصف القرن التاسع عشر، فقد تبدل الوضع تبدلاً جذرياً، فقد تحدّد التأثير الذي يمارسه تفاعل التجمعات البشرية ذات الهياكل الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية المختلفة، وكذلك وضعت أساليب الحياة والقيم الروحية المتباينة تبايناً شديداً، وهي أمور ترتبت على العملية التي تشكل بها الاقتصاد العالمي، وتكشف عنئذئذ انبعاث عام إلى تسوية النظم الاجتماعية - الاقتصادية وفقاً لأعلى مستوى حققتة الثقافات المتفاعلة، وإلى إثراء حياة الناس الروحية بشكل متبادل. وكان هذا الانبعاث يفصح عن نفسه بشكل أقوى كلما كانت مقدمات الرقي الاجتماعي أوفر في أساس المجتمع الذي كان يقف على درجة متدنية من درجات التطور.

وبدبني أن النموذج الأوروبي لم يكن طبعاً يتشكل على نهجها الأشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية الجديدة. فقد تألفت في سياق التطور ظاهرة معقدة، هي نتيجة التفاعل لعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وقيم الروحية للشرق والغرب، واكتسبت هذه الظاهرة في بعض الأحيان طابعاً فريداً. وكان من شأن جر البلدان العربية إلى مضمار الاقتصاد الرأسمالي العالمي أن تخطت عزقتها الاقتصادية والثقافية. فقد حان الوقت ولبعث الاتصال الشامل وإرتباط الأمم الشامل في كافة المجالات، محل العزلة المحلية والقومية العتية. وينطبق هذا بدرجة متساوية على الانتاج المادي والانتاج الروحي<sup>(٨)</sup>، ص ٤٢٨.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، أخذت المحاصيل التصديرية تحتل مكانة رئيسية في الزراعة. وارتفعت قدرتها الانتاجية على التصويق، وتزايد دخول الأرض في التبادل السلعي اتساعاً. وحازت الملكية الخاصة للأرض أفضراً في القرن التاسع عشر على شكلها الحقوقي الرسمي النهائي<sup>(٩)</sup> واتسع تصدير المواد الأولية من البلدان العربية. وأخذ الانتاج الصغير في النمو تدريجياً تبعاً للصناعات المحلي للمنتجات الزراعية. وتطورت العلاقات السلمية - النقدية<sup>(٩)</sup>. وتراكمت في العالم العربي عناصر نط وأسمالي.

وتكمن خصوصية انتقال سوريا ومصر من الإقطاعية إلى الرأسمالية في أن هذه العملية كانت تجري فيها في الفترة التي وصل فيها تطور الرأسمالية قبل الاحتكارية في أوروبا الغربية إلى نهايته، أي في بداية عصر الامبريالية.

وكان من شأن تدخل أوروبا الرأسمالية في آسيا وإفريقيا، تقويض غط الحياة السائد هناك، والتعجيل بعملية التطور الرأسمالية. وقد لعب هذا التدخل من الناحية الموضوعية دور الحافز في انضاج الانقلاب المعادي

للاقطاع، كما استخار في كل مكان حركات قومية - تحررية، تحولت -مع اتساع نطاقها، وخاصة منذ فترة «استيقاط آسيا»- إلى أحد الجوانب المميزة للتاريخ المعاصر<sup>(١٠)</sup>.

وفي معرض تحليله لنتائج توطيد السيطرة الإنجليزية في الهند، كتب لك. ماركس قائلا: «إن المجتهد، التي تستهدف غايات مفروضة في هذا البلد «كانت» بالرغم من كافة جرائمها «أداة غير واعية للتاريخ»، وكان عليها أن تنتج هناك رسالة مزدوجة: تفويضية وإنشائية- هي القضاء على المجتمع الآسيوي العتيق، من ناحية، وأرساء أساس مادي لمجتمع غربي في آسيا، من ناحية أخرى (١، ص١٣٦؛ ٢، ص ٢٢٥). إن ظهور هذه السمة المميزة المهمة من سمات الامبريالية ليتبدى بهذه الدرجة أو تلك في كافة البلدان العربية، مبكرا في بعضها أو متأخرا في بعضها الآخر. على أن الامبريالية قد أضفت طباعا خاصا على التطور الاجتماعي الاقتصادي لهذه الأخيرة.

فقد كان من شأن تغلغل السلع الأوروبية الكثيف في الأسواق العربية أن وضعت الصناعة المحلية التقليدية في موقف حرج: فلم يكن مقدور سلع الانتاج المحلي أن تنافس منتجات الصناعة الآلية الرخيصة الواردة من أوروبا. وانتهى الأمر بالمحرفي إلى الانحلال<sup>(١١)</sup>. بل إن وجود رؤوس الأموال الحرة، وقوة العمل الحرة، والمواد الأولية<sup>(١٢)</sup> في ظروف البلدان العربية (ظروف السوق الداخلية الضيقة والمنافسة الأجنبية القوية، والدمار الذي حل بالمحرف، وفي ظل نظام حكم استبدادي) لم يكن يوسعها أن يؤدي إلى تطور سريع لعناصر غط رأسمالي وبورجوازية صناعية قومية.

وكان الحراب الذي حل بالمحرف يحول دون أن تتشكل بورجوازية من بين صفوف الحرفيين وأن ترتقي أشكال الصناعة الدنيا إلى شكل المصنع الأعلى<sup>(١٣)</sup>. وهكذا، ففي مصر «كان غر الانتاج الرأسمالي في الزراعة والصناعة، متخفلا إلى حد ملحوظ عن معدلات مصادرة أملاك المنتجين المباشرين»<sup>(١٤)</sup>، ص٢٢٢.

أما القسم الأغنى نسبيا والأقرب من الناحية الاقتصادية بين سكان المدن، فقد كان يتمثل في التجار الذين كانوا يحوزون بعض مصادر التراكم<sup>(١٥)</sup>.

وكان تدفق السلع الأوروبية على الأسواق العربية يتطلب خدمة العلاقات بين الأسواق المحلية والأوروبية، الأمر الذي أدى إلى تحول التجار العرب بوجه عام إلى وسطاء يعيدون بيع السلع الأوروبية في السوق الداخلية، وإلى مشترين بالجملة للمواد الأولية من أجل تصديرها إلى الخارج.

وكقاعدة عامة، فقد كانت الأموال الحرة تستثمر في العمليات العقارية، وهكذا أصبح التاجر مالكا عقاريا. وبالمقابل، كان من شأن تحول سوريا ومصر السريع، خصوصا في النصف الثاني من القرن الماضي، إلى أسواق للمواد الأولية اللازمة للانتاج الصناعي الأوروبي، أن ساعد على دخول الاقطاعيين العرب ميدان النشاط التجاري. ولم يتحول هؤلاء فقط إلى موردين لمنتجاتهم الزراعية، وإنما تحولوا أيضا إلى مشترين بالجملة للمواد الأولية في السوق الداخلية. وكثيرا ما كانوا يتحولون إلى مرابين وكوميرادريين. وهكذا كانت مجرى عملية تداول متبادلة ومزدوجة أدت إلى اندماج الاقطاعيين في التجارة وإلى تحول جزء من سكان المدن- التجار والمرابين- إلى ملاك عقاريين<sup>(١٥)</sup>.

وخلافا لما جرى في أوروبا الغربية، حيث تشكلت البورجوازية من بين صفوف سكان المدن الأحرار في مجرى الصراع مع الاقطاعيين، كانت الطبقة البورجوازية في البلدان العربية في القرن التاسع عشر تتكون صفوفها بشكل رئيسي من مثلي التجار، الذين كانت مصالحهم متداخلة مع مصالح الاقطاعيين. وقد أثرت

هذه الخاصية المميزة لمنشأ البروجازية العربية القومية تأثيراً قوياً على نشاط الأخيرة السياسي، فقد كانت تتحرك بحذر وباحتراص حتى عند معالجة أهم المسائل المتعلقة بوجودها ذاته.

وأخيراً ينبغي التأكيد بشكل خاص على أنه في الظروف الخاصة لتطور البلدان العربية الاقتصادي، في ظل العمليات الاجتماعية البطيئة والتمايز البطيء، داخل الطبقات الاجتماعية الأساسية، كان هناك عدد كبير من الجماعات الاجتماعية الانتقالية، وكانت التناقضات الاجتماعية تنعقد بشكل بطيء نسبياً، وكان التحول يميز عمليات تعزيز القرى المعادية للاقطاع، وتوحيد المنتجين للنضال من أجل حقوقهم، وغو وعيهم الطبقي. هذا بالإضافة إلى أن مهمات الحركة القومية - التحررية كثيراً ما كانت تعجب التناقضات بين مختلف الطبقات والجماعات الاجتماعية. والنتيجة أن تاريخ البلدان العربية الحديث لم يتميز بكثافة شديدة للصراع الطبقي.

تلك هي الخصائص الأساسية للعملية التاريخية في البلدان العربية في العصر الحديث، والتي وسعت يمسها مجمل مسار تطور الفكر الاجتماعي والسياسي.

### الدولة العثمانية: بعض المقدمات لتطور الفكر العربي في العصر الحديث:

كانت الفترة من أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر علامة فاصلة مهمة في التاريخ العربي، فهي فترة تشكلت بعزلها ظروف التطور الكثيف للعوامل التي حددت كل التطور اللاحق الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للعرب: ففي المجال الاجتماعي - الاقتصادي نرى نشوء وتوطئ لعناصر فطر رأسمالي ولعملية تشكل طبقات وفئات المجتمع الحديث. ومن النواحي السياسية والايديولوجية والثقافية، نرى صياغة لايدولوجية بروجوازية وتطوراً للوعي القومي وتشكلاً للأدب العربي الحديث وما إلى ذلك. وقد ساعدت بعض هذه الظروف بشكل خاص على نشوء أفكار جديدة تعكس العلاقات الاجتماعية والسياسية الجديدة. فما هي هذه الظروف؟

قبل كل شيء، اتسعت العلاقات مع أوروبا. ففي أواخر القرن الثامن عشر، اتخذ السلطان سليم الثالث خطوات نحو تقوية السلطة المركزية وجبروت الدولة العثمانية. وكان شاغله الرئيسي يتمثل في إنشاء جيش قوي، لأن هزيمة الجيش العثماني في حروبه مع روسيا والنمسا قد أثبتت تهاافت المبادئ الحربية التركية وتخلّف التقنية العسكرية التركية. وكان إصلاح الجيش وإعادة تجهيزه يشترطان ضرورة بناء صناعات حربية واستدعاء الخبراء من البلدان الأوروبية وتوسيع التبادل التجاري مع أوروبا ونشر الأساليب الأوروبية. في تصريف الأمور إلى حد معين، فكان انحطاط الدولة العثمانية نفسه هو الدافع إلى «أوربتها»، أي إلى عملية تحويلها إلى دولة حديثة.

وقد تجلّى عندئذ بشكل أقوى من ذي قبل التباين بين المعايير الحقوقية القائمة (حيث تنظم قواعد الشرع حياة المسلمين الخاصة والعامة) وبين متطلبات الحياة اليومية. فتوسيع العلاقات مع أوروبا، وغو التجارة مع الأوروبيين خاصة<sup>(١٦)</sup>، قد أدى منذ وقت بعيد إلى طرح الحاجة إلى تشريع جديد يركز على أساس علماني، كما أدى إلى حد ما إلى تبني معايير حقوقية أوروبية معينة. وكلما دخلت الدولة العثمانية بقوة أكبر في مضمار السوق العالمية، كلما أصبح هذا التباين ملموساً أكثر وأشدّ غرابة.

وفضلاً عن ذلك، فقد تداعى عند أواخر القرن مجمل نظام الحكم العثماني، الذي كان يستند من الناحية لايدولوجية على «حيثان أربعة»: الاعتراف بالسلطة العليا للسلطان التركي، والإتباعية الدينية،



وفكرة أولوية المسلمين على المسيحيين، المدعومة بسيطرة الأوائل السياسية وعلى أولوية الصلة الدينية بين الناس على الصلة الانسانية أو أية صلة أخرى. وهذا مايقرره «البرجواني» في مقالة مهمة، مكرمة لمسألة التغيرات التي حدثت في منطقة «الهلال الخصيب» في القرن الثامن عشر (٢٠٧).

فقد ازدادت استقلالية الحكام الاقطاعيين مع احتدام أزمة النظام العسكري - الاقطاعي. ولم يعد يوسع الحكومة المركزية السيطرة على الوضع في مجمل أراضي الدولة العثمانية. ولم يكن لحكم السلطان نفوذ فعلي إلا في مناطق معينة (في المدن الكبرى، حيث كانت توجد فصائل كبيرة من الانتكاشية، تهرب وتنهب السكان، وعلى الساحل وبعض المناطق الأخرى). وفي مجرى قرن بأكمله، توطد الحكم المطلق لولاة السلطان في الولايات العربية. وظهرت مراكز جديدة للإدارة الحكومية في امارات مستقلة أو شبه مستقلة، أقامها اقطاعيون كبار (ظاهر في فلسطين الشمالية، وشهاب في لبنان، وعلي بك في مصر وسوريا) (١٧). وكان الأمراء يتمتعون بالسلطة المطلقة عليها. ففرضوا الضرائب ووضروا تحت إمرتهم قوات دائمة. أما فيما يتعلق بالموقف من جيرانهم، فقد طبقوا سياسة اغتصابية، وإنهجوا في إماراتهم سياسة المركزية في الوقت الذي كانوا يعارضون فيه المركزية التي تنتهجها حكومة السلطان. وكقاعدة عامة، فقد كان السكان يؤيدونهم، لاحتياجهم إلى سلطة ثابتة، تستطيع تأمين أرواحهم وأموالهم، وإلى نظام مستقر للقانون يحدد العلاقات بين الناس. وكان من شأن عجز الحكومة السلطانية عن توفير نظام قانوني في الامبراطورية أن دفع سكان مختلف المناطق في البلاد إلى طلب الحماية من الحكام المحليين، مع استبعاد الأهالي أن يتحملوا جشع أمير واحد هو أميرهم، في مقابل طمأننتهم (١٨٨، ص ١٤). ويكتب فولني في هذا الصدد فيقول: «إن المزارعين، المسلمين والمسيحيين، الذين يتعرضون في كل مكان للنهب والظلم، قد لجأوا بجسائهم الفقيرة إلى ظاهر، حيث وجدوا الجور الذي يسوده التسامح الأهلي والديني» (١٨٩، المجلد ٢، ص ٩٠ - ٩١) (١٨).

ولم يكن يوسع العلاقات الجديدة التي نشأت بين مناطق معينة من الدولة العثمانية والسلطة المركزية، إلا أن تترك أفرامينا في وعي الناس. فقد خبت في أعين العرب حالة الزعيم الروحي، التي كان السلطان محطاطا بها. بل إن أحد المبشرين الايطاليين كتب من العراق فقال «إن سكان الموصل لا يربطون في الحكم التركي المطلق وأما يشندون حريتهم العربية» (٢٠٧، ص ١٠١). ومن الضروري الإشارة إلى أن الساخطين لم يكونوا يتطلعون إلى تغيير النظام الاجتماعي السياسي، فقد كانوا يسمعون فقط إلى أن توجد أساليب إدارية حكومية أقل صرامة ازاحهم. وكانوا يختارون أقل الشرور. وسيستمر الحال على هذا المنوال مادامت الانتكاشية العربية - مع ظهورها السريع في الحلبة الاجتماعية - تظل غير مدركة للمصالح الاجتماعية وبعيدة عن المطالبة بتغيير نظام الدولة وبإدخال أساليب إدارة جديدة، تعكس العلاقات الجديدة للقوى الاجتماعية.

ولم تكن تتلأح فقط هيئة السلطان كقائد روحي أعلى للمسلمين، بل تداعى أيضا الإتياعية الدينية، التي كانت دعامة إيديولوجية للسلطة السياسية.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، ظهرت في وسط شبه الجزيرة العربية حركة دينية سياسية قوية هي الحركة الوهابية. وكان من شأن المفهوم الوهابي أن يقوض دعائم العقيدة الاسلامية التقليدية المستندة إلى المثلث التقليدي: الشريعة الاسلامية، واللاهيات، والتصرف. ووضع الوهابيون في معارضة الاسلام الرسمي أسلاما أشرفا عليه صفات مثالية، على نحو ما كان عليه زمن البدايات حسب رأيهم. ولم يعترفوا بالسلطان التركي كخليفة، وحقق الوهابيون النجاحات العسكرية الهائلة، فانتزعوا من الأتراك في أوائل القرن الماضي مكة والمدينة، والمدينتين المقدستين الاسلاميتين، مما أدى إلى الخط من قدر السلطان في أعين المؤمنين. وفضلا عن

ذلك فإن إنشاء الوهابيين دولة مركزية قوية على أساس عرقي عربي، قد وضع العنصر العربي في مواجهة العنصر التركي وساعد بذلك إلى درجة معينة على إدراك العرب لأصالتهم القومية. وكانت حركة الوهابيين أول محاولة في العصر الحديث لبعث الحياة الاجتماعية العربية (من حيث الشكل لا من حيث الجوهر) عن طريق العودة إلى الإسلام الأول.

وكانت أية انتفاضة من جانب العرب ضد المملطة المركزية، وأي ابتعاد عن الإسلام الرسمي، يكتسبان صبغة معادية للأتراك. وغت بذرة الحركات التحررية التالية المعارضة للعثمانيين. وفي عام ١٨٠٦ كتب ج. ريجون، القنصل الفرنسي في بغداد، قائلاً: «إن الروح العدائية قد عمّت كل الفئات، ويبدو أن ذكريات مجد العرب التليد قد انتعشت. ومنذ بضعة أيام قال أحد الوهابيين بلهجة نبوتية: «سيجيء الوقت الذي نرى فيه عربياً في مقعد الخليفة. لقد رزنا طويلاً وبما فيه الكفاية تحت نير الفاسيين». [٢٢٤، ص ١٣٤].

وقامت حركات أخرى قريبة من الوهابية من حيث المنشأ، كالرشدية- الأدرسية في جبال عسير وغربي شبه الجزيرة العربية (في منتصف القرن التاسع عشر)، والسوسية في ليبيا وشمال أفريقيا، وإلى حد ما في الحجاز والصحراء أيضاً (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر). غير أن هذه الحركات مثلها مثل الوهابية لم تتخط من حيث الشكل ولا من حيث الجوهر إطار الحركات الأيديولوجية المميزة للعصر الانطلاقي. ولم يكن ظهور هذه الحركات علامة على أن تغيراً جذرياً في الحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أدى إلى ميلادها. على أنها ساعدت على إحراز تقدم لمجرد أن ظهورها نفسه قد قوض أسس الدولة العثمانية وعبر عن السخط المتزايد على ظروف الحياة، وأضعف صلات العرب بالأتراك. وساعد هذا الظهور إلى حد معين على إيجاد أساس ارتكزت عليه فيما بعد بعض الاتجاهات الإصلاحية في الإسلام.

وعلاوة على ذلك فإن نظام الامتيازات قد قوض أولوية المسلمين على سكان الامبراطورية المسيحيين تقويضاً شديداً.

وكانت التجارة بين بلدان الشرق الأدنى وأوروبا تتم أساساً عن طريق المسيحيين (الأرمن واليونانيين والشوام) الذين كانوا يتمتعون بحماية قناصل البلدان الأوروبية<sup>(١٩)</sup>.

وكان من شأن النمو النسبي للرفاهية والتعليم بين فئات معينة من سكان سوريا المسيحيين (وخاصة في لبنان)، أن تعززت مكانة المسيحيين في المجتمع. فشحّلوا مناصب الأمناء والمستشارين والكتبة للأمراء. وبالرغم من أن المسيحيين ظلوا في الدولة العثمانية كما لو كانوا من جنس آخر [أنظر، على المثال: ص ٣٠، ١٣٨] (٢٠). فقد كان لهم ثقل كبير في الحياة الاقتصادية للبلاد، ومع أنهم كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة وتشملهم وصاية القناصل الأجانب، فقد كانوا بالرغم من ذلك يفتقدون كافة الحقوق المدنية لكونهم مسيحيين «كفاراً»، لذلك أخذوا يبذلون كل ما في وسعهم لتوصلا إلى التحرر، لتوطيد المواقع التي ظفروا بها.

وهكذا، ساعد الوضع التاريخي في القرن الثامن عشر على تهيئة التربة في الدولة العثمانية لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في روح عصريّة.

## حواشي التمهيد

- (١) كانت تدخل في الأطر الجغرافية لسوريا في القرن التاسع عشر أراضي سوريا المعاصرة ولبنان وفلسطين المحتلة (اسرئيل) والضفة الغربية المحتلة.
- (٢) لم يدرس الاختصاصيون الروس مشكلة الحصرية النسبية للتاريخ العربي دراسة خاصة، مع أن هؤلاء المؤرخين يولون مسألة تأخر الشرق اهتماما غير قليل.
- (٣) كتب ف. د. الجيزل يقول: «... إن السيطرة التركية، شأنها في ذلك شأن أية سيطرة شرقية أخرى، هي سيطرة تتنافى مع المجتمع الرأسمالي، فالتيمة الزائدة المكتسبة ٧ يجمعها شيء من أبني المزيّنات والباشاوات الجمعة. والشرط الأساسي الأول للنشاط الاستعماري البورجوازي، وهو الأمن الشخصي للتاجر والمكسب، كان شرطا غير متوفر» (٩، ص ٢٣).
- (٤) كانت توجد في البلاد طوائف وجماعات دينية إسلامية ومسيحية عديّة. وكانت كل واحدة منها تهيأ بشكل منعزل عن الطوائف والجماعات الأخرى، تماما لماداتها وتقاليدها.
- (٥) في منتصف القرن التاسع عشر، أشار القنصل الروسي في بيروت إلى أن المسلمين ولايملكون ولا مطبعة واحدة في سوريا كلها « (٣٠، الجزء الثاني، ص ١٤٦).
- (٦) كتب هذا جيب هـ. بيرون يقول: «ليس من المبالغة في شيء القول أنه بعد هذه القرون من الركود، فإن العمليات الزراعية والصناعية، وعمليات التبادل والتعليم، أصبحت أوتوماتيكية تقريبا، وضربت بمعنى ما، والد أدى ذلك إلى عجز الناس، المشغولين بهذه العمليات، عن تغيير طرائقهم وآرائهم ولو بأقل درجة» (١٩٩، المجلد ١، ص ٢١٦).
- (٧) يجدر التنويه هنا أساسا بإصلاحات السلطان التركي محمود الثاني (١٨٢٦ - ١٨٣٩)، وبالتحولات التي أجراها الوالي المصري محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩)، وإصلاحات أمير نظام في إيران (١٨٥١)، وإجراءات تنظيم الجيش على النمط الأوروبي وتوسيع الحرف والتجارة في دولة الأمير عبد القادر في الجزائر (١٨٣٢ - ١٨٤٧)، وإصلاحات الباي أحمد في تونس (١٨٣٧-١٨٥٥).
- (٨) ثم ذلك في الولايات الأسبورية من الدولة العثمانية، من خلال قانون سنة ١٨٥٨ الزراعي وسجلات الأراضي المسورة. أما في مصر، فقد تم من خلال ما يسمى بقانون المقابلة (سنة ١٨٧١)،
- (٩) تجد شرحا للحالة الاجتماعية - الاقتصادية لسوريا، وخاصة لبنان، في مؤلفات أ. م. سميليانكايا (٧١، ٧٢). أما عملية تشكيل العلاقات الرأسمالية في مصر، فقد درست في كتاب ل. أ. فريدمان (٧٩).
- (١٠) أشار ف. د. ليتين إلى الطبيعة المتناقضة الداخلية لكونها دولة عصر الامبريالية. كتب ف. د. ليتين: «إن إحدى سمات الامبريالية الأكثر أساسية تكمن في أنها تعجل تطور الرأسمالية في أكثر البلدان تخلفا وتساعد بهذا الشكل على توسيع وتشدّد التناقض ضد الانطهاد القومي» (١٥، ص ١٣٣).
- (١١) إذا كان عدد الحرفيين في حلب، مثلا، قد وصل في بداية القرن إلى ٤٠ ألف، فإنه لم يبق منهم سوى ألف، بعد حلول تسعينيات القرن (١٨٤، ص ١٥).
- (١٢) استنادا إلى مصادر يعتمد عليها، تتحدث أ. م. سميليانكايا عن وجود تراكم لرؤوس الأموال في لبنان (٧٢، ص ١١١)، ويشير أ. بيركتهام إلى «الرخس» الشديد ولعمل العامل في فلسطين وسوريا (٣٣، ص ٢٩٨).
- (١٣) يشير ل. أ. فريدمان إلى أن «الانتاج الصغير كان سائدا بشكل نسبي وبشكل مطلق» في صناعة مصر، حوالي سنة ١٩٠٧ (٧٩، ص ١٥).
- (١٤) كان للتجار في العصور الوسطى يلعبون أساسا متطلبات الاتجار، وكانوا يخضعون لقوانين الاتجار الاقتصادي. أما في

الطرق الجديدة فقد أصبحت البورجوازية التجارية عنصرًا مهمًا في عملية تحول الأسواق المحلية إلى أسواق قومية وتحول الأسواق القومية إلى فروع للانتاج العالمي وأصبحت شركاء نشيطا في الانتاج العالمي، ومع ذلك فقد كانت هي نفسها خاضعة لقوانينه.

(١٥) تنبئ هذه الظاهرة أيضا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ففي مصر، كان عدد كبير من الاقطاعيين ينتمي إلى الطوائف التجارية (٢٣١، ص ٢٦٨)، كما اشغلت الاقطاعيون اللبنازيون الكبار بالتجارة (٧١، ص ٢٩٢، ٢٠٠).

(١٦) كانت السمة المميزة لتجارة الدولة العثمانية الخارجية تتمثل في غلبة الأوروبيين ووكلائهم المحليين فيها، وهي غلبة قروها بدرجة غير قليلة نظام الامتيازات - المعاهدات التي كانت تمنح امتيازات لرعايا الدول المسيحية (فرنسا والمجر وروسيا وهولندا الخ...).

(١٧) من ١٧٤٩ إلى ١٨٣١، كانت بغداد والبصرة قناران من جانب أوليغاركية من الباشاوات الكيرليمينيين (الأرقاء البيض)، الذين كانوا مستقلين عن السلطان من حيث الجهرى. أما مصر، التي كان يحكمها ولا أترك حتى سنة ١٨٠٥، فقد كانت من الناحية الفعلية ضيقة للمالِك وكانت تعتبر نموذجًا للنفوذ الاقطاعي والفرشى.

(١٨) السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) هو وحده الذي تمكن من اخضاع عصيانات الباشاوات الأقوياء في الفترة من ١٨١٢ إلى ١٨٢١.

(١٩) كتب ل. ه. الجوزي، في خمسينيات القرن الماضي يقول: «ومن الذي يقوم بالتجارة في تركيا؟ ليس الأتراك على أية حال... إن اليونانيين والأرمن والسلال والأوروبيين الغربيين، اللقيمين في المراتى البصرة الكبيرة، هم الذين يسكنون بزمام التجارة كلها في أيديهم...» (١٤، ص ٢٥).

(٢٠) كان المسيحيون يخضعون لسلطة باكملها من القيود المهينة، بما في ذلك القيود التي تتعلق بارتداء الملابس والقيود المتعلقة بالتسجيل في المرافعات القضائية (كانت شهادة مسلم واحد تعادل شهادة اثنين من المسيحيين) الخ...

---

## الفصل الأول



## حول التغيرات التي جرت في وعي المصريين الاجتماعي في عصر محمد علي

في النصف الأول من القرن التاسع عشر، جرت تغيرات مهمة في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية في مصر، نتيجة لاصلاحات الياشا المصري محمد علي الذي حكم في الفترة من سنة ١٨٠٥ إلى سنة ١٨٤٩. وكان التنافر قد ظهر بشكل حاد بين الاتجاهات التطور الاجتماعي - الاقتصادي (تطور العلاقات السلعية - النقدية، ونمو المدن، وظهور المانيفاتورات)، من ناحية، وبين العلاقات السياسية- القانونية والفوضى القطاعية وسيطرة للماليك القائمة في مصر، من ناحية أخرى. لقد وصل محمد علي إلى السلطة في مجرى صراعه مع المالبيك، معتمدا على المساعدة والمساندة من جزء من الاقطاعيين المصريين المتبرمين من التسلط المملوكي، وكذلك بالاعتماد على كبار التجار المهتمين بتحويل مصر إلى دولة اقطاعية مركزية قوية. وكان الاصلاح الزراعي (إما في ذلك إلغاء نظام الالتزام) وإنشاء الجيش النظامي والأسطول وتطوير الصناعة والزراعة وإعادة تنظيم جهاز الدولة، وما إلى ذلك، أمورا موجهة إلى تحقيق هذا الهدف أيضا. وأعطت اصلاحات محمد علي ونشاطه الاصلاحى دفعة لتطور القوى الانتاجية ولـ «تربية العرب الأنديلووجية».

كان محمد علي يتطلع إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في إنشاء جيش وأسطول حديثين، الأمر الذي كان يتطلب تغييرا جذريا لمجمل حياة البلاد الاقتصادية. وقد فتع هذا منفعا لمصر إلى الثقافة الحديثة، وإلى الأفكار الجديدة بشكل لامتدوحة منه. فقد أشار كلوت بك، الذي خدم محمد علي سنوات كثيرة، إلى أن: «من البين أن القوات والمعدات العديدة المرتبطة بها قد مكنت مصر من أن تخطو الخطوة الأولى نحو المدنية، تلك الخطوة التي لا تزال مستمرة فيها» (٤٩، الجزء ٢، ص ١٤١ - ١٤٢).

وقد كتب الكثير عن اصلاحات محمد علي (أنظر المصادر ٤٩ و١١٤ و١٩٢ و٢٢٩). على أن ما يعيننا وحده هنا هو أثر نشاطه على الفكر الاجتماعي في مصر في الفترة محل البحث.

لقد ظهرت في عهد محمد علي، ولأول مرة في مصر، مدارس تعليمية عامة، وكذلك مدارس تخصصية (طبية وفنية وحربية) على الطراز الأوروبي. وكقاعدة عامة، فقد كان الأجانب، الفرنسيون والايطاليون والانجليز، هم الذين يقومون بالتدريس في المدارس، وكان المدرسون في الجيش أوروبيين أيضا. وكانت المشروعات الصناعية الجديدة تحت إشراف اختصاصيين أوروبيين. ونشطت في مصر حركة ترجمة جادة. ومن الفرنسية أساسا ترجمت إلى العربية كتب مترسمة، وكذلك أدبيات فنية وغيرها من الأدبيات المتخصصة. وكان الفضل الرئيسي في ذلك لقلم المترجمين، الذي تأسس، في سنة ١٨٣٥، الذي تغير اسمه

فيما بعد إلى مدرسة الألكسندر [أنظر ٢٠٣، ص ١٥٠ و ١٥٨ و ٢٢٠ - ٢٢١ و ٢١٤ - ٢٢٧]. فترجمت هذه الهيئة ونشرت جزئيا ما يقرب من ٢٠٠٠ مصنف [٥٢، ص ٣٦٨] وطبعت في مطبعة بولاق الشهيرة، التي أنشأها محمد علي في سنة ١٨٢١. وكانت الكتب تباع بأثمان رخيصة نسبيا [أنظر ٢٢١، ص ٢٤٥]. ومنذ سنة ١٨٢٨، بدأت صحيفة «الوقائع المصرية» في الصدور. وكانت تنشر فيها البلاغات الحكومية. وقد صدرت في البداية باللغة التركية، وباللغة العربية أيضا فيما بعد، ثم باللغة العربية وحدها، عندما جعل محمد علي اللغة العربية لغة رسمية.

وكما فعل بطرس الأول في روسيا قديما، فقد أوفد الباشا المصري (منذ سنة ١٨٠٩) عددا من الشبان المصريين إلى أوروبا، وأساسا إلى فرنسا، لدراسة الطب والفنون الحربية والبحرية والمواد الدراسية الفنية والقانون. وقد أُنشئت أول مجموعة كبيرة من الشبان للدراسة إلى فرنسا في سنة ١٨٢٦ [٢٠٣، ص ١٠٦].

وفي مصر قبل غيرها من ولايات الدولة العثمانية العربية (وربما باستثناء لبنان)، نشأت بفعل الإصلاحات مقدمات للتآلف بين الثقافتين الغربية والشرقية. فقد جرت محاولات معينة تحت التأثير الأوروبي، وأساسا في المعيشة والملبس والأساليب للذين تسنى لهم أكثر من غيرهم مخالطة الأوروبيين. وكتب كلوت بك فقال: «منذ وقت معين، أخذ كثيرون من الوجهاء في محاكاة الأوروبيين، حتى فيما يتعلق بتناول الوجبات الغذائية... وأخذوا يستعملون صحوننا وأكوابنا». ثم إنه: «وفي مجرى السنوات الأخيرة (كتب هذا في سنة ١٨٣٩) ظهر الكثير من أثالثنا في بيوت الأعيان والأثرياء (بيوت محمد علي وأبنائه - المؤلف)» [٤٩، الجزء ٢، ص ١٣ و ١٨].

ولفترة طويلة لم يكن تأثير أوروبا الغربية يمتد إلا إلى أعلى فئات المجتمع المصري، دون أن يس ألسلوب حياة الجماهير الشعبية («إن العادات الأوروبية لم تشرع بعد في اكتساب الانتشار الواسع بين المصريين» [٢١٦، ص ٢٦٢]). وكانت قوى التقاليد والعادات المألوفة والعقيدة الجامدة تتصدى لهذا بقوة. ولم يكن يوسع محمد علي، لكونه ممثلا للأوساط الانتقائية ومدافعا عن مصالحها، أن يغدو تلميذا منسجما للغرب البورجوازي. ولم يكن هدف التحولات التي قام بها الباشا المصري يتمثل في التطور التقدمي للعلاقات الاجتماعية بقدر ما كان يتمثل في توطيدها في روح انقطاعية: فقد استبدل الملكية العقارية الملوكية الكبيرة أشكالاً جديدة للملكية الانتقائية، واضعا القوى الانتاجية في خدمة الدولة، التي لم تكن تتدافع إلا عن مصالح الأسرة الحاكمة وحدها والأوساط القريبة منها. كتب ك. م. بازيلى فقال: «ولقد حول محمد علي مصر إلى منجم ثروة ومجد له ولعائلته وللموالين له» [٣١، ص ١٢٤]. ومع ذلك فقد حدث تطور في الوعي الاجتماعي المصري، تبدي في موقف الشعب ذاته من نشاط الباشا الاصلاحى.

إن تكثيف الحياة الاقتصادية بالاعتماد على الأساليب «الأوروبية» على أساس انقطاعي، كان من شأنه التأثير على حياة مصر الاجتماعية. وكان تأثيره فريدا بشكل غير عادي. وسنلتف الانتباه إلى مجرد بعض سمات هذا التفرّد، التي تعطينا بوجه خاص.

لقد قوضت إصلاحات محمد علي حرف الطوائف، وتحول المعلمون والصبيان من الناحية الفعلية إلى عمال مسافرين في منافعات الدولة [أنظر ٤٠، ص ٥٦٧]. وتحولت الحرف المنزلية إلى منافعاتوزات منزلية على أساس انقطاعي [٣٩، ص ٦٢١]. وكان من شأن دخول احتكارات حكومية للضرائب بالجملة أن حصر مجال نشاط التجار [٤٠، ص ٥١٣، ٦٨١].



وأجتاز الفلاح المصري المستعبد مدرسة العمل الاجباري في مانيفاتورات الدولة وترساناتها، وفي الجيش الحديث وفي الأسطول، وما لاشك فيه أن ذلك قد أدى إلى تغيير سيكولوجية الحربي والتاجر والفلاح.

فكيف وقف المصريون من اقتحام المدنية الغربية لحياتهم؟

كانت فكرة المصريين عن أوروبا والأوروبيين جد غامضة<sup>(١)</sup>. ولتوضيح ذلك يكفي أن نتذكر النادرة التي تقول إن حاكم الاسكتندرية عن له افتداء نفسه بالذهب من نابليون، الذي يبدو أنه كان يتصوره بمثابة شيخ بدوي (٤٩، الجزء ٢، ص ١٢٨). أو النادرة التي تتحدث عن محاربة المصريين وقت تقدم الأسطول الفرنسي بعد سلسلة حديدية عبر النيل، وكان المتحمسون للغرب قليلين جدا. ولكنهم هم أيضا كانوا يفهمون المدنية الغربية فهمًا مفرطًا في سطحيتها. لقد كان نموذج الحياة الأوروبي غريبًا على المجتمع المصري. وكانت قوى العالم الاقطاعي العتيق تخرج دوما ظافرة من الصدام مع قوى «الأوبية» المعادية لها. وتؤكد ذلك الملاحظة الطريفة التي أبداهها الانجليزي أ. باتون، الذي كان في مصر في الفترة من أواخر ثلاثينيات إلى أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر، إذ كتب: «كنت ألتقي في بعض الأحيان بشبان فقدوا بميزانهم القومية ومحللوا من مباديهم الدينية بدرجة كانت تخلف انطباعا باستهانة تعاقها النفس. وهم لا يهتدون إلى باريس كما لو كانوا يحثون إلى مكة وحسب، بل إن هذا يفهمهم إلى عدم الاكتراث بآثار فن العمارة الاسلامية الرائعة في القاهرة.

... وأذكر شابا ساق حجة كدليل على انتشار المدنية فقال: إن كمية معينة من الحمر ترد إلى جدة وتباع هناك في كل سنة. ولكن هذه كانت استثناءات نادرة. فالملامح عموما أن المسلمين العائدين من أوروبا بعد إقامتهم ببرنامج الدراسة هناك، يتخون من المجتمع الأوروبي موقفا أسوأ من موقفهم الحالي قبل سفرهم إلى أوروبا. ويعود ذلك إلى عدة أسباب، يكمن أحدها في أنهم لا يربطون الظهور أمام رفاقهم المسلمين بمظهر إناس كوزمبوليتيين، بلا أمة. فالطرافة التي كان المجتمع الأوروبي يمثلها بالنسبة لهم كانت تتلاشي خلال إقامتهم في أوروبا. وفي الوقت نفسه، كان مما يجرح كبرياهم كثيرا أن يشعروا بأن الحضارة الشرقية والوقرة العسكرية والسياسية للشعوب الشرقية أضعف بكثير مما في الغرب» (٢٢١، الجزء ٢، ص ٢٤٩).

وعلاوة على ذلك، كما نوه ا. وإفالويتش [٦٧، ص ٣٥٩]، فإن المسلمين، بمن فيهم من كان أكثرهم ثقافة، إذ اعترفوا بنجاحات المدنية الأوروبية، كانوا يعتبرون أنفسهم، بالرغم من ذلك، أرقى مما لا يقاس من الأوروبيين من الناحيتين الروحية والأخلاقية أنظر، على سبيل المثال: ١٣٨، ص ١٧.

ولم يكن الشبان المولدون للدراسة في أوروبا مهينين لفهم المجتمع الأوروبي الغربي وقيمه الروحية فهمًا صحيحًا. فقد كان من شأن نط الحمية والتربية الاسلامية التقليدية أن يحول دون استيعاب الانطباعات المتكونة لديهم وتلقاها. وطبيعي أنه حتى في مصر كان هناك نهجًا تسنى لهم قهر جبروت الأفكار المألوفة والتغلب على جدار التثايل. ولم يتسن لهؤلاء أن يفرخوا خصوصية العادات والمعيشة الأجنبية وحسب، وأما تسنى لهم أيضا تمييز بعض ملامح الحياة الأوروبية الاجتماعية- السياسية. وتشخيصا لموقف هؤلاء الناس من نجاحات المدنية الغربية، فمن الطريف أن نورد ما ذكره الجبرتي حول سفر أحد البكرات المالكيك ذري النفوذ الواسع إلى إنجلترا: «تهذبت أخلاقه بما إطلع عليه من عمارة بلادهم وحسن سياسة أحكامهم وكثرة أموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم وعملهم في رعيته مع كفرهم بحيث لا يوجد فيهم فقير ولا مستعجل ولا ذو فاقة ولا محتاج» (٣٩، ص ١١٦) وطبيعي أن نظام الملكية البرلمانية الانجليزية كان لابد من أن يبدو عادلا في نظر

الجزيري، الذي عاش في مناخ تعسف الحكام القطاعيين- والبيروقراطية القطاعية. والطريف بوجه خاص في هذا الجهر أن الجزيري اعتبر من اللازم الإشارة إلى وجود عدالة اجتماعية في المجترة: فمثل هذا الاهتمام بالمشكلة الاجتماعية لم يكن مأثوفا بالنسبة لمصر في ذلك الوقت.

وكانت المهام العملية التي تواجه مصر هي التي تحدت طابع صلات المصريين بالأوروبيين، وكان مايلزم مصر أساما هو المعارف التقنية والعسكرية. كتب كلوت بك فقال: «كان الشبان الأتراك والشبان العرب يوفدون للدراسة في أوروبا، حيث كان يتعين عليهم أن يتعلموا لا الفن الحربي وحده، وإنما أيضا كافة العلوم والحرف المتصلة بالحرب بهذه الدرجة أو تلك» (٤٩)، الجزء ٢، ص ١٦٦٩.

ومن بين ٤٤ شخصا أوفدوا في سنة ١٨٢٦ لاستكمال تعليمهم في فرنسا، درس ١١ الفن الحربي والإدارة والديبلوماسية و٨ درسا فنون الملاحة والهندسة والمدفعية، و٢ درسا الطب، و٥ درسا الزراعة وفن التعدين والتاريخ الطبيعي، و٤ درسا الهندوسيا والميتالورجيا، و٣ درسا في الحفر والطبع على الحجر، وواحد درس في العمارة، وواحد درس فن الترجمة (٤٩)، الجزء ١، ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

وفي حديث مع الاقتصادي الإنجليزي جورج بورينج، قال محمد علي: «إن عليّ إن أتعلم الكثير، أنا وشعبي، وسأوفد فوراً أدهم بك ومعه ١٥ شابا ليتعلموا كل ما يمكن لبلادكم أن تعلمهم إياه. إن عليهم أن يشاهدوا بأم أعينهم، وأن يتعلموا العمل بأيديهم، وعليهم أن يتعرفوا على مانيفاتوراتكم، ويجتهدوا في الوقوف على كيفية تفوقكم علينا وسببه. وعندما يقضون وقتا طويلا بما فيه الكفاية بين شعبكم، سيعودون إلى البلاد ويعلمون شعبي كل شيء» (٢٢١)، ص ٨٤ (٧).

وحسب تعبير ك. ماركس، فقد كان محمد علي هو الشخص الوحيد الذي تسنى له إحلال رأس حقيقي محل «عمامة المراسم» (٥)، ص ٢٠٢.

ولكن محمد علي لم يلق تأييدا من جانب المجتمع المصري. وكان يعمل بمفرده تقريبا. قال محمد علي لبورينج: «لم يتسن لي العثور إلا على قليل جدا من الناس الذين يفهموني... كنت وحيدا تقريبا خلال الجزء الأكبر من حياتي» (٢٢٩)، ص ١٩٥.

لقد كان من شأن الإصلاحات نقض الكثير من الأمور المألوفة العتيقة، والمساس بالعادات والتقاليد المتأصلة، وتحصيل الشعب أعباء جديدة. وكثيرا ما كان ذلك يثير التبرم. وحسب كلام كلوت بك، فإن «الشعب لم يكن منصرفا عن المساعدة في تنفيذ الإصلاحات وحسب، بل كان يعارضها بشتى الوسائل» (٤٩)، الجزء ٢، ص ١٤٢ (٣). وكانت ثقافة الأوروبيين («الفرجية») غريبة على الشعب، الذي لم يكن قد نسي الغزو الفرنسي بعد. ولم يكن التطور الداخلي للمجتمع المصري قد أجبر المصريين بعد على التقارب السريع مع الغرب. وكان الناس يسمعون إلى مقاومة تعليم الأطفال في المدارس العلمانية التي افتتحتها الباشا، والتي كانت بدعة بالنسبة للمصريين، «خالقين في ذلك العقوبات نفسها التي كانوا يضعونها عند استدعاء أبنائهم إلى الخدمة العسكرية أو إلى المؤسسات الصناعية. وكان هناك آباء يشوهون أطفالهم، كي لا يتعلموا في المدارس» (٤٩)، الجزء ٢، ص ٢٦١. لقد كانت البيئة القطاعية- الحليسية في مصر غير مرئية لتطور التنوير، وقد ترتب على «أدوية» مصر «بطريقة آسيوية» «القضاء على ثروات الأشخاص غير الرسميين ودعتهم وحريتهم» (٢٢١)، ص ٧٩ (٤). ولم يكن بالإمكان أن يظهر ميل إلى المعارف في ظروف كهذه.

كما أن الفكر الاجتماعي - السياسي في البلاد لم يتحرك تحركا مهماً بدرجة ما (خارج المسار الرسمي). وكانت الأفكار السياسية غاية في الإبهام. وكان كلوت بك على حق تماما عندما كتب مثلا أن

المصريين «لم تكن لديهم روح قومية أو تعلق بمصير مصر» (٤٩، الجزء ٢، ص ٢٠٢). وبالرغم من تغير الحياة على مرأى من الأعين، فإن أحدا لم يطرح مشكلات الوجود الاجتماعي الأساسية.

أما الذين ساعدوا محمد علي في تحقيق الإصلاحات، فقد كانوا في غالبيتهم يفعلون ذلك على غير إرادتهم، وكانوا يخضعون للباشا شخصيا. كانوا خدما له. وقد عادت عليهم السياسة الجديدة بكانة رهيبة ومكاسب مادية<sup>(٥)</sup>. ولكنهم لم يرتقوا إلى مستوى أفكار خدمة الوطن. ومع ذلك، فإن تعزيز اقتصاد البلاد ومبادرات محمد علي الثقافية وسياساته التوسعية الناجحة وما إلى ذلك، قد غرست في أفتدة أنصار الجليد التزيين، الذين كانوا يتميزون باتساع مداركهم بالنسبة إلى عصرهم، والذين لاشك في أنهم كانوا لا يزالون قلة، غرست فيهم بذور الوطنية المصرية، التي سرعان ما أنتجت بواكير النزعة القومية.

ولم تكن أفكار الوطنية العربية والنزعة القومية أقل غرابة بعد على الجمهور الأساسي من المصريين. وهذا ما يجدر التنويه به لأن بعض الباحثين في النزعة القومية العربية يرجعون نشأتها إلى النصف الأول للقرن التاسع عشر ويشيرون إلى محمد علي. صحيح أن الباشا المصري كان يتطلع إلى توحيد ولايات الدولة العثمانية العربية تحت سلطة مصر، ولكن هذا لم يكن فيه ظل للنزعة القومية العربية. فلم تكن ظروف توحيد الأمة العربية قد تكررت بعد. وكانت البروجازية العربية وليدة لتوها، بينما كانت المؤسسات الاقتصادية محتفظة بكل قوتها. وكان الناس لا يزالون يسمون أنفسهم بأسماء المدن والقرى التي ولدوا فيها - كانوا لا يزالون يلقبون أنفسهم بالقاهريين والبنساريين والدمياطيين والحليين. وكانت وحدة الناس المعترف بها هي وحدتهم الدينية. فلم يكن ثمة سوريون، وإنما كان هناك مسلمون سنيون وعليون، ومسيحيون كنيسة رومية - كاثوليكية وكنيسة أرمنية، وما إلى ذلك. ولم يكن ثمة مصريون، وإنما كان هناك أقباط يروم - أرثوذكسيون، ومسلمون. وكان مفهوم العرب لا يمت بصلته إلا إلى سكان شبه الجزيرة العربية المركزية، الحجاز، وإلى بدو مصر. وكان الجميع عثمانيين - رعايا للسultan، الخليفة التركي.

بل إن محمد علي نفسه لم يتجاسر على القطيعة مع السultan في نزوعه إلى الاستقلال، حتى إبان ازدهار مجده وقوته، عندما تمكن من الاستيلاء على كافة أراضي آسيا العربية تقريبا ومن تهديد اسطنبول تهديدا فعليا. على العكس، كان يتصرف باسم الأمة «الاسلامية»، بوصفه تابعا للسultan - الخليفة - زعيم المسلمين الروحي. وكان ذلك يضفي على تصرفات الباشا مظهر الشرعية في أعين سكان الأراضي التي استولى عليها. وقد بعث برسالة إلى ابنه إبراهيم باشا، الذي احتلت قواته سوريا، تعتبر عجيبة جدا من حيث محتواها. ففي هذه الرسالة أمر محمد علي بعدم إعلان انفصال سوريا عن ممتلكات السultan، إلا إذا تمكن (إبراهيم) من أن يستصدر سلفا فتوى من الزعماء الدينيين المحليين، تعلن عزل السultan محمود، بوصفه غير صالح لتقلد زمام الحكم (٢٢٩، ص ٢١٢). ولم يكن صعبا على إبراهيم الحصول على فتوى كهذه، لأنه لم يسع للحصول عليها. فمن البين أن القطيعة مع الخليفة لم تكن في مصلحة محمد علي؛ لقد كان يحلم بامبراطورية عثمانية مستقلة، بخصه فيها دور مهم جدا. وكان محمد علي يحلم بتوحيد الأراضي العربية، لاتوحيد الشعوب العربية. وفضلا عن ذلك فإن الشعوب العربية نفسها لم تكن مهتمة لتوحيد كهذا من الناحية التاريخية. وكتب ك.م. بازيلى فقال: «... إن التباين بين العربية لم تكن مهيأة لتوحيد كهذا من الناحية علي - ز.ل.»، فلم تكن ترى فيه غير ما كان يمثله دوما بالنسبة لها، باشا تركيا، لا باعثا للقومية العربية، كما يحسه الرأي العام في الغرب» (٣١، ص ١٢٤).

ونجد عناصر لفكرة النزعة القومية العربية عند إبراهيم باشا. فقد كان من شأن فتاحات السلاح المصري، والامكانيات التي تكشفت مع نمو قوة مصر الحديثة، في الوقت الذي كانت فيه فكرة إحياء

الامبراطورية العربية نفسها شائعة في الجزء (٦)، أن أوجدت في آن واحد تربة مواتية للمناورات السياسية ولتظهر فكرة انتصاب الشعوب العربية إلى أصل واحد.

وكان ابراهيم، ابن الألباني المملوك، الذي تلقى تربيته في مصر، يتحدث «صراحة عن بعث القومية العربية وعن توحيد كل الناطقين بالعربية تحت سلطة واحدة وعن اتاحة كل المناصب (الحكومية) في البلاد وتوزيع كل الرتب في الجيش العرب وتقاسمهم لإيرادات الدولة ولوظائف السلطة التنفيذية في آن واحد» [نقلًا عن ١٩٢، ص ٢٥٧] (٧).

وذكر البارون بروكونت، المبعوث الفرنسي لدى ابراهيم: «إن ابراهيم لا يفتي نيته في إحياء الوعي القومي العربي وتجديد الأمة العربية وغرس شعور الوطنية الحقيقي في العرب والتعاون معهم إلى أقصى حد في حكم الامبراطورية القادمة... وقد روج ابراهيم بنشاط لأفكار البعث القومي وكثيرا ما ذكر في نداءاته بماضي الشعب العربي التاريخي المجدد وأثر بحماسة في الجنود. وقد أحاط نفسه بأناس شاطروه أفكاره، وناضلوا من أجل نشرها» (٦١، ص ٩٥). على أن دعوة ابراهيم لم يكن يوسعها أن تجد (ولم تجد) استجابة واسعة. فهو ورفاقه، شأنهم في ذلك شأن محمد علي، كانوا يمتزقون بالسلطان التركي خليفة وحاكماً أعلى، أما «عرويت» هم فلم تكن تتخطى إطار فكرة إقامة دولة عربية كبرى، تشكل «جزءا عربيا من الدولة العثمانية». وما له دلالة في هذا الصدد، نداء ابراهيم الموجه إلى الضباط العثمانيين المنحازين إلى جانب المصريين: «نحن كلنا شعب واحد. ومنذ الآن لا ينبغي لأحد أن يقول «أنا قاهري» أو «أنا أسطنبولي»، فنحن كلنا ننتمي لمة واحدة. ولنا سيد واحد. والمطلوب هو مجرد تجديد قوة الامبراطورية «وجبرتها» (نقلًا عن ٢٢٩، ص ٤٥٤).

ونحن، إذ نؤكد على عدم تطور وعي المصريين الاجتماعي، نسجل مع ذلك أن الإصلاحات التي تحققت قد ساعدت على حدوث تغير معين في الآراء المألوفة. وعلى سبيل المثال، يسترعي الانتباه الموقف الجديد من الفلاح، والذي تجده عند محمد علي. فمحمد علي، الاقطاعي الذي يعرف قيمة عمل الفلاح، قد أمر المدير العام للمانياتوات بحسن معاملته: «لا ينبغي الاستهانة بالفلاح كما لو كان عدوا. فإذا كنا مدنيين براهيتنا لأحد، فللفلاح وصه. ولذا ينبغي توفير أسباب الراحة له ورفع أجره. كيما يعمل برضى» (نقلًا عن ١٩٣، ص ١١٩). ومحمد علي، باعرايه عن رأيه في أنه «لا ينبغي الاستهانة بالفلاح»، يظهر أنه أرقى بما لا يقاس من الاقطاعيين المصريين الآخرين، بل وغير المصريين.

أما ابن محمد علي - ابراهيم -، فقد كتب اليه في سنة ١٨٤٥، متقاسما رأي أبيه فقال: «... إن تفوق المدنية الغربية إنما يعتمد على الظروف الأفضل لمعيشة الطبقات الدنيا» (٢٢١، ٢٣٩). وبهذا الشكل، لم يكن محمد علي وحيدا في موقفه من الفلاح.

وقد ترتب على الإصلاحات أن انجذب إلى «التعليم» أيضا «العامة» - الفلاحون والحرفيون -. فقد كانوا يوفدون إلى الخارج للتعليم، وكانوا يقبلون في المدارس. وقد نفذوا مشروعات انشائية جديدة، وتشكل من بينهم جيش وأسطول حديثان. وقد اتجه «العامة» إلى المعارف، وإن كان على غير إرادتهم. واكتسب الناس معلومات تتصل بالحياة الأرضية لا بالحياة السماوية وتنبيه الفكر من سباته الأزلي. وفي تصور أكثر الناس ثقافة في ذلك العصر (والحق انهم كانوا لا يزالون قلة) كان لابد للإصلاحات والاتجاه إلى الغرب واستيعاب أسس المعارف العملية من أن أن تؤدي إلى هز السيطرة المطلقة للنظرة الدينية إلى العالم. (٨) وقد ساعد على ذلك واقع أن مدارك المصريين كانت آخذة في الاتساع، وليس ذلك فقط بفضل الصلات المتعددة والأثر مع الأوروبيين. فمنذ ثلاثينيات القرن الماضي أخذوا يتعرفون على الآداب التاريخية والجغرافية

## الأوروبية وما إلى ذلك (٩).

والحال أن الأدبيات العربية، التي تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي تهتفظ بشكل ومحتوى تقليديين، تورد مادة قليلة للحكم على حالة الفكر الاجتماعي - السياسي عند المصريين، وعلى درجة انتشار الأفكار التنويرية ومبادئ الثورة الفرنسية بينهم.

وفي ذلك العصر، لم يكن المصريون قد أولوا بعد انتباهها كبيرا إلى أدبهم الخاص، الذي كان في حالة انحطاط على العموم [١٢٥، ص ٩٤]. وكان اهتمامهم بالأدب الأوروبي أقل. ولكن الترجمات العربية الأولى لرسالة ج. ج. روسو «حول العقد الاجتماعي» ولبضعة كرامات لفولتير مناوئة للدين، والتي أعدت منذ أوائل القرن التاسع عشر، تستغفر انتباهها أكبر [٢٤٢، ص ٢٦]. وقد بقيت هذه الترجمات، التي قام بها مسيحيون محليون بمساعدة فنانين أوروبيين، مجهولة من قبل القراء العرب الذين كانوا قليلين وغير مهتمين بهذا النوع من المصنفات. ففي ذلك الوقت، كانوا يعتبرون «المارسييليز» نفسه، المعروف للمصريين منذ فترة الحرب مع الفرنسيين، «أنشودة بوتابارت»، دون أن يفتنوا على الإطلاق إلى الدول الكامنة فيه، والذي كان غريبا على الوعي المصري في ذلك الحين.

وفي سنة ١٨٤١ صدر باللغة العربية «تاريخ كارل الثاني عشر، ملك السويد»، أما في سنة ١٨٤٩، فقد صدر «تاريخ بطرس الأكبر» لفولتير. وقد أشار الأكاديمي أ. ي. كراتشكوفسكي إلى أن مترجم «تاريخ كارل الثاني عشر» ببسند في مقدمته للترجمة على الجوانب العسكرية للمصنف، الأمر الذي كان مفيدا، دون ريب، بالنسبة للقارئ المصري المعاصر. أما مترجم «تاريخ بطرس الأكبر» فيعرف القارئ بالكتاب مستخدما عبارات عامة بدرجة غير عادية. فهو يكتب في مقدمته ليقول: «... وصاحب التاريخ من أكبر الفلاسفة المسيحيين وأعظم الخطباء في الدولة الفرنسية، ومن ذا الذي لا يعرف بلاغة فولتير الذي طبقت شهرته الأثافي إن له في كل ميدان مصنفًا، يحار في فهمه الصغير والكبير سواء بسواء» [٥٢، ص ٣٧٣]. إنه شديد ببلاغة فولتير إياها اشادة (وكان العرب يدركون كنه فن الخطابة). أما فيما يتعلق بأراء فولتير فهو لا يقول شيئا. ويوضح أن مثل هذا الموقف من فولتير كان شائعا بين المترجمين.

وفي سنة ١٨٤٢ ظهرت ترجمة عربية لكتاب المؤرخ الإنجليزي الشهير ف. روبرتسون (١٧٢١ - ١٧٩٣) «تاريخ كارل الخامس». وتورد في المقدمة رسالة من فولتير إلى روبرتسون يقرظ فيها الكتاب، وكذلك ملاحظات المترجم عليها: «لقد حرر (فولتير - المؤلف) بلاد أوروبا كلها من رقة العبودية وأنتدعها من مهاري الجهل، وخرج بها من مواطن القوابة» [٥٢، ص ٣٧٣]. وفي الملحق، الذي يشرح فيه المترجم الكلمات الأجنبية وأسما الأعلام، يعبر مرة أخرى عن موقفه من فولتير فيقول: «... إن الذين يشقون العالم لم دفعته إلى التعريض بالأديان، بل ويكثر من ملوك ذلك العصر». ثم يقول: «... إن غزارة معارف هذا في مصنفات هذا الانسان العجيب قلقة» [٥٢، ص ٣٧٤]. ولا يصف أي مترجم آراء فولتير الفلسفية والسياسية من حيث الجوهر، وعبارة «إن له في كل ميدان مصنفًا، يحار في فهمه الصغير والكبير سواء بسواء» تتحدث عن نفسها بنفسها. ويشير أ. ي. كراتشكوفسكي إلى أن فولتير «لم يكن يوسعه أن يقدو شخصية شعبية في الأدب العربي الحديث» [٥٢، ص ٣٧٧]. وإذا استخدما تعبيرا مخففا، فإن آراء فولتير كانت ببساطة غريبة على العرب. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفي سوريا ولبنان حيث كان النفوذ الفرنسي قويا جدا، فإن تطور الفن المسرحي في البيئة المسيحية، والعمل الصحفي - النشري سواء بسواء، كان يجري تحت تأثير الاتجاهات المحافظة، بل والكليريكية المباشرة أحيانا [٥٢، ص ٣٧٧]. وما

لاشك فيه أنه مع انتشار اللغة الفرنسية الواسع، كان الناس يقرأون فولتير ولكنهم لم يعرفوه. أما الحالة في مصر فقد كانت مختلفة إلى حد ما. ويؤكد أ. ي. كراتشكوفسكي أن «رد فعل المسلمين أزاء ميول فولتير المعادية للكليريكية كان أقل حدة مع أنهم أيضا كانوا مضطرين إلى اللجوء إلى حجج مختلفة، تبريرا لاعتصامهم بأبداعهم» (٥٢، ص ١٣٦٧). وكما هو معروف، فإن مصنفات فولتير الفلسفية لم تترجم إلى اللغة العربية، مع أن الطهطاوي، بشير التنوير العربي، والمطلع على آراء مونتسكيو وفولتير وروسو، أنظر (١٣٨، ص ١٥٠) كان هو روح حركة الترجمة في مصر كلها. ففي ذلك الوقت، كانت آراء فولتير، لاسيما المعادية للكليريكية منها، غريبة بوجه عام على الانتعاجلتسسيا العربية.

وقد دام هذا الموقف من فولتير في البلدان العربية طويلا جدا. وحتى في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أعرب الثور اللبناني ن. نوفل عن شكواه من أن معتقدات فولتير قد قادت هذا الفيلسوف «إلى الاستهزاء» بالمبادئ الإلهية والأديان، الأمر الذي يحذر من فائدة الآراء التي أعرب عنها. وقد أكد نوفل أن «قلة هي التي تثق في مصنفات هذا الاتمان بدرجة ما» (١٠٨، ص ١٨٦). ولكن أوان إعادة تقييم القيم الروحية كان قد أخذ في الاقتراب (١٠).

وما كان ينتمي للترجمة إلى اللغة العربية في مصر سوى مصنفات فولتير التي كان يوسعها أن تعود بالفائدة على الباشا - المصلح، إذ كانت تتضمن عبرا من سير العظماء. وكان هذا الانتقاء يعكس ميول المترجمين الملكية (١١). على أن الفكر العربي، كما ذكرنا، كان يشرع بالحركة، ويمكن خير دليل على ذلك في حياة الشيخ رفاعة بدوي رافع الطهطاوي وأبداعه.

وكان الطهطاوي الذي ينحدر من عائلة فقيرة تعيش في طهطا (مصر العليا)، قد أتم تعليمه في جامعة الأزهر الإسلامية في سنة ١٨٢٦. وعين في السنة نفسها إماما لمجموعة الشبان التي أوفدها محمد علي للتعليم في فرنسا. وعندما رجع إلى مصر (سنة ١٨٣١) كرّس وقتا طويلا لأعمال الترجمة، وحرر أول صحيفة تصدر باللغة العربية في مصر (الإطلاع على مزيد من المعلومات، أنظر ١٢٤، الجزء ٢، ص ص ١٨-٢٤ و ١٣٣).

وتتميز مذكراته عن رحلته إلى فرنسا «تخليص الأبريز في تلخيص باريز» بأهمية خاصة إذا أردنا وصف آراء الطهطاوي في تلك السنوات. ويوسع القارئ أن يجد تحليلا لهذا الأثر البارز من آثار المرحلة الأولى في تطور الأدب العربي الحديث في كتاب ن. كاخاروفا «رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس» بوجه خاص (٤٦) (١٢).

فرنسا بالنسبة للشيخ المصري مصدر خيرات جمة، لاغنى لمصر عنها. وهو يوغل في الحديث عن النظم والأعراف الفرنسية «ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر» (١٣٨، ص ٦٤). ويرى الطهطاوي أن ما يستحق التقليد بوجه خاص إنما هو نظام التعليم ووضعية النشاط العلمي وهيكلا النظام السياسي للمجتمع.

والطهطاوي، بموقفه التقليدي من ظواهر الحياة، كان العالم بالنسبة إليه ينقسم إلى عالم إسلامي وعالم مسيحي (والعالم الإسلامي في نظره هو موطن الثقافة الروحية العالمية). وبالرغم من ذلك فإن الطهطاوي لا يكتفي بالاعتراف بتفوق الفرنسيين في مضمار التعليم، وإنما يدلل أيضا على ضرورة الأخذ بنظام التعليم الأوروبي وتطوير العلوم التطبيقية تطورا شاملا، الأمر الذي يستحيل دونه إنشاء جيش وأسطول قويتين.

ويتضمن «تخليص الأبريز» وصفا تفصيليا بما فيه الكفاية للمؤسسات السياسية في فرنسا، وفي هذا

السياق، يكتب المؤلف بتعاطف كبير مع الحركة الليبرالية والحكم الدستوري، ويتحدث عن ثورة ١٨٣٠، التي تركت في نفسه أثراً بالغا.

وترد في كتاب الطهطاوي ترجمة لميثاق لويس الثامن عشر الدستوري «الذي يتميز بـ «العدل» (حسب تعبير المؤلف). ويكتب الطهطاوي فيقول: «وإن كان غالب مافيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم... قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك ورواحة العباد... والعدل أساس العمران» [١٣٨، ص ٦٦]. ويؤكد الطهطاوي على أن الفرنسيين يصفون على كلمة «الحرية» المعنى نفسه الذي يتضمنه «مايطلق عليه عندنا العدل والإنصاف»، مادام الحكم في حالة الحرية يعني تثبيت مساواة الناس أمام القانون. [١٣٨، ص ٧٣] وبهذا الشكل وجد المصري مفتاحاً لإستيعاب مفهوم «الحرية» الجديد عليه: فخلقا للجبرتي، الذي نشر هذا المفهوم بالمعنى التقليدي (الأحرار - أي لبرسا أرقاء، كالمالكة) [٢٤٤، ص ٢٠٥]، يفسره الطهطاوي بوصفه فكرة أساسية تماماً. ثم إنه يضطر إلى الاعتراف بأن العدالة الكاملة لا وجود لها على الأرض (حتى في أوروبا) وأن العدالة مفهوم نسبي [١٣٨، ص ٧٣]. وفيما بعد، في أوائل السبعينيات، كان الطهطاوي أول من قام بتحليل تفصيلي لمفهوم الحرية، بوصفها أهم عوامل الوجود الانساني، في المظاهر الخمسة التي تتميز بها: الحرية من حيث هي حالة طبيعية للانسان، وحرية التصرف، وحرية العقيدة، والحرية الفنية، والحرية السياسية [١٥٣، ص ١١].

ويرتبط الطهطاوي بتفصيل شديد على مواد الميثاق الأساسية. وفي تعليقه على المادة الأولى («الكل سواسية أمام القانون»)، يشن تقييماً عالياً للبدا الكامن فيها: فهذا البدا رئيسي بالنسبة ل إقامة العدل وإسعاد المظلوم وإرضاء خاطر التقير بأنه كالمعظم نظراً إلى إجراء الأحكام» [١٣٨، ص ٧٣] [١٣]. ويكتب الطهطاوي فيقول: «معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجوز الحاكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة والمعيرة» [١٣٨، ص ٧٣]. إلا أن اعتراف الطهطاوي بمساواة الناس أمام القانون ينم عن التسليم دون شروط بتحمل سلطة الحكام الشرعيين من الرقابة، رغم أنه هو شخصياً كان يخدم «محمد علي» باخلاص وصفق [١٤]. وإذا كان يرى أن السلطة العليا مستمدة من الله، وأن على الرعايا أن يخضعوا خضوعاً مطلقاً للحاكم، إلا أنه أكد على أن هذا الأخير ينبغي أن يسترشد بالقانون. ويكتب الطهطاوي عن ذلك: «وإن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين... ويدوان رسل العمالات يحامى عن الرعية» [نقلاً عن ١٧٥، ص ٨٩]. وفي الكتاب حديث تفصيلي عن حياة فرنسا السياسية وعن البرلمان والنظام الانتخابي. وقد لقيت الفكرة القائلة بأن «الشعب يجب أن يشارك مشاركة إيجابية في إدارة الدولة» تطوراً ثانياً لها في مصنفات الطهطاوي الأخرى أيضاً. وهكذا، فإن الطهطاوي كان أول من أعلن من العرب أن السلطات يجب أن تخضع للقوانين وإن مهمتها الأساسية إنما تكمن في الإشراف على رعاية حقوق الشعب. وهو يطرح في أوائل السبعينيات فكرة جديدة على عصره عندما يوجه الانتباه إلى ضرورة تنفيذ القوانين بما يتماشى مع متطلبات الحياة. كما أن ذلك ينطبق على الشرعية. وقد أصبحت الفكرة القائلة بوجوب تكيف الشرعية للظروف المتغيرة وللحالة الحياتية الفعلية أحد الأفكار الأساسية عند المصلحين الاسلاميين.

كما تركت أثراً بالغا في نفس الطهطاوي الفكرة القائلة بحرية العقيدة (ولو أن تحرير الفرنسيين الفكري في المسائل الدينية كان يزعمه، ولم يكن يقدوره اعتبار قوة العقل الانساني بدلاً عن الهيبة والقوة الالهيتين) واستقلال القضاء بحرمة الملكية (إلا اعتماداً بكون الناس بها ضرورياً لصلصة المجتمع)... وفي تعليقه على الميثاق، حاول الكاتب، لأول مرة في العالم العربي، التذليل على اتفاق مبادئ الثورة الفرنسية

مع القرآن والسنة: فقد كانت هذه المحاولة ضرورية لأن المجتمع الاسلامي العربي في الأربعينيات لم يكن بوسعهم أن يتقبل الأفكار الاجتماعية- السياسية الجديدة عليه إلا في الشكل التقليدي الذي يفهمه. وهكذا، فمبدأ مساواة الناس أمام القانون، وهو المبدأ المعلن في فرمان نابوليون الأول، لم يكن بالامكان أن يكون مفهومًا عند المصريين إلا بوصفه المساواة أمام الله، لأن سيطرة العلاقات القطاعية ومبدأ مساواة الناس أمام القانون أمران لا يمكن التوفيق بينهما. كما أن الناس في ظروف مصر في النصف الأول من القرن الماضي لم يكن بوسعهم التفكير في المساواة الحقيقية والمادية. فقد كان ذلك من المسائل المجردة في نظر الجمهور الأساسي من الشعب. ولم يكن هناك بد من توضيح المفاهيم الجديدة للقارئ بالمزاوجة بينها وبين الأفكار المألوفة. وكان على الطهطاوي أن يعبر عن الأفكار الجديدة في صيغة قديمة: فهو في سياق دفاعه عنها يورد عشرات الاستشهادات من القرآن والأحاديث النبوية وأمثلة من التاريخ العربي ويسوق المقارنات في مصطلحات اسلامية ويورد آراء لأعلام العرب تتفق مع ما يذهب اليه. وإن الدقة التي يفعل بها الطهطاوي ذلك لتشهد بشكل غير مباشر على فهمه العميق لغرابة الأفكار والمفاهيم الجديدة بالنسبة لمواطنيه.

ولابد من التنويه بأن الطهطاوي، من حيث الجوهر، يتوصل إلى استنتاج وجود دلالة واحدة لمفاهيم الحرية والمساواة والعدالة في فرنسا بعد الثورة وفي التقاليد العربية. وهو لا يجد فرقًا كبيرًا بين مبادئ «القانون الطبيعي» والشرعية. ويحاول التدليل على أن الأنشكال الأوروبية للنظام الاجتماعي معروفة للمسلمين منذ زمن بعيد ولا تعارض بينها وبين الاسلام.

لقد كان نشاط الطهطاوي أول مساهمة كبرى في الدعوة لآراء المنورين الفرنسيين الاجتماعية - السياسية بين العرب.



## حواشي الفصل الأول

- (١) بل إن المؤرخ المصري الشهير عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٦ - ١٨٢٥)، أحد أكثر رجال عصره ثقافة، يتحدث بتفصيل خاص عما يأكله ويلبسه الفرنسيون؛ فقد تركت هذه التفاصيل أثراً بالغاً في نفسه. وقد كتب جبري زبدان في هذا الصدد فقال: «وهذه حال كل شرقي في أيامه» (١٢٥، الجزء ٤ ص ١٥).
- (٢) من المناسب أن نورد هنا التوبيخ الذي وجهه إبراهيم ابن محمد علي في سنة ١٨٣٣ إلى السلطان محمود الثاني، بمناسبة أواره الخاصة بتقليد صرصات الشعر والأزياء الأوروبية: «إن محاولة النهضة لا تبدأ بتزويد الشعب بالكتفيات أو بالبنطلونات الضيقة... وبدلاً من البدء بالملايس، كان الأولى بالياب العالي أن يهتم بتزويد الأدهان» ويستند إبراهيم في هذا السياق إلى تجربة مصر كشأن للطريق النموذجي إلى التهورس بالباله (نقلنا عن: ٢٢٩، ص ٢٨٢).
- (٣) يذكر ج. بليان الشيء نفسه، فيقول: «ولقد أدت الإجراءات الجديدة إلى إثارة الكثير من الهواجس وزعزعة الأخلاق ومخالفة العادات، وحركة السخط الكامن الأدهان... ولو كان بالأسكان معرفة ما تتخيل به الفئة الناس، لتيقن أن الذين يزعجون النظام الجديد بحساس لا يهيجوا وزير ثلاثة أشخاص بالكاد» (٢٢٢، ص ٦٨ - ٦٩).
- (٤) كما يشير الجبرتي ي. ب. كوراليفسكي، الذي كان في مصر آنذاك، إلى مايلي: «وإن محمداً علياً لم يرفع أولئك الذين كانوا أسفل سافلين إلى المراتب المدنية، ولما اجتنب إليه أولئك الذين كانوا يحدون هاماتهم من خلفهم. وأردب بذلك تقاسماً مشتركاً واحداً بين الجميع» (٥٠ ص ٦٢).
- (٥) يقول الجبرتي: «ولا يتقرب إليه من يريد قربه إلا بمساعدته علي مراداته ومقاصده... وعرفت طباعه وأخلاقه في ديارته ووطنانه فلم يمكنهم إلا المرافقة والمساعدة في مشروعاته إما رغبة أو خيفة علي سيادتهم ورياستهم ومناصبهم وأما رغبة وطعماً وترسلاً للرئاسة والسادة وهم الأكثر» (٤٠، ص ٥٩٥).
- (٦) عرض مؤيدو الجبرتي في مصر على «بالمرستون» تنفيذ فكرة إحياء الامبراطورية العربية على أن تتخذ من مصر مركزاً لها (٢٢٧ ص ٧٨).
- (٧) ترد عند الرافعي كلمات إبراهيم، التي صدرت عنه خلال حملته في سوريا التي جاهر فيها «بأن كل البلدان العربية يجب أن تنضم تحت لواء أبيه. وقد قال... إن أباه يحكم مصر والسودان وسورية، ومن الواجب أن يضم العراق إلى حكمه» (١١٤، ص ٢٤٧).
- (٨) على سبيل المثال، نجد أن الجبرتي، وهو يتحدث عن اللضاء الفرنسي، يشير بعين الرضا إلى «ضبط الأحكام من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدبرون بدين» (٣٩، ص ٣٠٨). أما رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)، أحد أكثر الناس ثقافة في عصر المعاصرة له، وهو رجل لاشك في إيمانه واعتناقه للثقافة والغفر بدور مهم في الحياة (أنظر: ١٣٨، ص ٥٣)، فقد اتخذ في الوقت نفسه، لكرته داهية للتنوير، موقف الاحترام العميق من العقل الاتسائي، وتلك لزيدانية يتميز بها القرون الإسلامية.
- (٩) تشمل قائمة أدبيات كهله، ترجعت إلى اللغة العربية في الفترة من ١٨٣٣ إلى ١٨٤٩ (أواخر عهد محمد علي)، ١٧ مؤلفاً، من بينها ٩ في التاريخ و٥ في الفلسفة والمنطق و٥ في الجغرافيا وأدب الرحلات و٥ في السياسة (كتاب «الأمير» لماكيانيللي) (١٧٥، ص ٥ - ٥٣)، والجدير الإشارة إلى أنه صغر من مطبعة بولاق، خصوصاً، مؤلف مرتنسكيو وأمالات حول أسباب حطمة الرومان وانسلاطهم (١٨٤٢).
- (١٠) يقول نرفل هذا نفسه: «وما يؤسف له أن نجد الكثير من شبانيا، الذين تعلموا اللغات الأجنبية، يؤكدون أن كل ما تعلموه لم يكن ليساري شيئاً، أولاً فكيفهم من قراءة مؤلفات أضرباء، كما يكرهون بين طبعة الحضارة» (١٠٨، ص ١٨٦ - ١٨٧).
- (١١) يكتب صاحب مقدمة ترجمة «تاريخ كارل الخامس» ليقول إن اختياره وقع على هذا المؤلف برجه خاص لأنه يتحدث عن أحداث مهمة مرت بها أوروبا «والتي ارتقت من ذك البربرية الأسفل إلى أعلى ذرى الحضارة والسعادة... وهذا مهم بالنسبة لكل من

يريد تعلم إدارة الاميراطوريات الواسعة والوقوف على المبادئ السياسية» (انقلا عن: ١٧٥، ص٦١). بل إن الطهطاوي قام بترجمة تاريخ العالم القديم لاعتبارات نفعية: «فقلنا نبراس التاريخ، الذي يعنى» (الطريق) لأصبح الانسان كالعشب اليابس، تلصق به الريح.. فالتاريخ ناصح للأمير وأخير للناسخ، وسفير لكل وزير وعون لكل راية» (١٣٧، ص٣).

(١٢) كان الطهطاوي واحدا من أوائل المصريين الذين زاروا أوروبا ونشروا مذكرات عن رحلاتهم.

(١٣) من الواضح أن مبدأ المساواة لا يتطلى هنا بأهمية عملية ضيقة، بقدر ما يتطلى بأهمية من الناحية الأخلاقية.

(١٤) في الفصل المكرس في الكتاب لثورة يوليو في فرنسا، يعرف الطهطاوي الثائر بتاريخ ثورة ١٧٨٩ الفرنسية الكبرى. ويرى الطهطاوي أن هذه الثورة الأخيرة كانت نتيجة لصدام بين حزينين، أحدهما كان يؤكد على السلطة المطلقة للملك الحاكم، بينما كان الآخر يؤكد على أن الملك يجب أن يكون منفقلاً للتأتون (١٧٨، ص١٥٧). وطبعاً أن مسألة العدالة والشرعية في مصر، خلال عهد محمد علي، كان لابد لها من أن تسرع في إنتهاء كل «حيف ومستعير».

---

## الفصل الثاني



## المنورون العرب

### النهضة

بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر عملية «أوربة»<sup>(١)</sup> الحياة الاجتماعية والوعي الاجتماعي في أكثر البلدان العربية تطورا. وتعود نشأة هذه العملية إلى عاملين رئيسيين هما الضرورة العسكرية-المالية، وتأثير السوق العالمية القوي اللذان أديا إلى اتساع علاقات البلدان العربية بأوروبا وإلى تزايد تأثير الثقافة الأوروبية على العرب.

وقد أشار ك. م. بازيل، القنصل الروسي في بيروت - والذي أقام في لبنان في الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٥٣ - إلى التغييرات التي حدثت في وعي الشعوب القاطنة للإمبراطورية العثمانية، بقوله: «عندما حلّ القرن التاسع عشر... ومع تقوية علاقات الغرب التجارية والسياسية بالشرق، وبعد نزاع روسيا مع تركيا الذي استغرق ردها طويلا من الزمن، أخذ مفهوم الحقوق الانسانية والشعبية يتغلغل بين القبائل المعنية في الشرق العثماني، فأفاقته هذه القبائل من سباتها» [٣١، ص ٢٤٨].

وتعرف فترة البقعة الثقافية في البلدان العربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين باسم «النهضة». فقد كانت تلك الفترة هي فترة انتعاش الحياة الثقافية بكاملها، وتشكل فيها الأدب العربي الحديث، والحركة التنويرية، والإصلاح الاسلامي، وصياغة الأفكار التي وضعت أساسا نظريا للنضال المعادي للاقطاع وللنضال القومي- التحرري.

ولما كانت كلمة «النهضة» ترجمة عربية لمصطلح «الرينسانس» كما يرد في عبارتي «النهضة الأوروبية» و«عصر النهضة»، فإننا نرى من المناسب التنويه بما يلي فتاديا للخلط: فعلى الرغم من أن النهضة الأوروبية والنهضة العربية تتفرجان على حد سواء في اطار أول مراحل تطور العلاقات الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وفي بعض البلدان العربية على التوالي، فليس هناك أساس للمقارنة بينهما، إذ انهما ظاهرتان مختلفتان من حيث الجوهر ومن حيث الشكل.

وإذا كانت النهضة الأوروبية الغربية تعكس في البداية تنبه وعي البورجوازية الوليدة بنفسها، وعملية تشكل الثقافة البورجوازية، فخلافا لذلك، كان الدافع إلى النهضة العربية يكمن بادئ ذي بدء في طلع

الأوساط الاقطاعية - الأرستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوروبا<sup>(٢)</sup>.

وقد تحققت، في عصر النهضة الأوروبية الغربية، تحولات عميقة في الحياة الروحية على أساس اللجوء إلى الثقافتين الإغريقية والرومانية القديمة. فتميز ذلك العصر بمحاربة المورسية والبقيعية الدينية، وبانتشار الواسع لأفكار النزعة الانسانية. في حين أن النهضة العربية كانت تعني أحياء الحياة الثقافية، بعد طول وقاد،<sup>(٣)</sup> على أساس الاقتباس الواسع للقيم الروحية المناقضة لأوروبا الرأسمالية (وإن كان تحت تأثيرها). ثم إنها لم تكن تتميز بـ «تحرر فكري رحب» ولا بنزعة انسانية.

وقد تشكلت النهضة بوصفها ظاهرة عربية عامة، بحكم وحدة اللغة والتراث الثقافي أساما. بيد أنها بدأت في البلدان المختلفة في أوقات مختلفة، واكتسبت بعض السمات الخاصة نتيجة لتباين الهياكل الاجتماعية - السياسية. وقد شق تطور النهضة طريقه في التماهيّن رئيسيين، تداخل فيما بينهما تداخلا وثيقا وتم ادخما الآخر. وتشبه أمينا بوجهي يانوس\*<sup>١</sup>. فقد لجأ العرب في آن واحد إلى ثروة ماضيهم الثقافي الذي يرجع إلى العصور الوسطى، وإلى المدنية الأوروبية للغرب المعاصر لهم. فبرزت أمام الايديولوجيين العرب برونًا حادا مسألة امكانية التوفيق بين الثقافتين الشرقية والأوروبية.

وهكذا، كان العرب من ناحية يتطلعون إلى صون عاداتهم وبعث ثقافتهم، كما كانوا يوجهون انتباههم إلى التاريخ العربي. وفي ذلك تبادت رغبتهم في أن يواجهوا تغلغل النفوذ والعادات الأوروبية الغربية وفي أن يكسبوا تأييد ذوي النفوذ في النضال من أجل مثلهم العليا. أما في سوريا، فربما كان ذلك تعبيرا عن احتجاج غير واع على سيطرة الأتراك، إذ يحدث بعث لتقاليد الشعر الجاهلي وللمعايير الأدبية التي ترجع إلى العصور الوسطى العربية، كما تتقوى العاطفة نحو اللغة العربية. وعلى سبيل المثال، ترى أهمية كبرى في هذا الشأن لمصنفات الأدب اللبناني ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١)، زعيم الاتباعيين السوريين في ذلك الوقت وأبرز رجالات النهضة آنظر عنه، على سبيل المثال: ١٢٤، الجزء ٢، ص ٩ - ١٨ : ١٣٦، ص ٨٢ - ٨٩ : ٥٣]. فناصر اليازجي، كان تطهريا في الحياة وفي الأدب، ويحافظ على عادات وطنه بنوع من التقديس، ويدافع عن بقاء اللغة العربية الكلاسيكية، وهو صاحب العديد من الكتب الدراسية والتعليمية، لا سيما في النحو والبلاغة وعلم العروض والمنطق. وتتمتع بشهرة واسعة مجموعة رواياته المعروفة باسم «مجمع البحرين» والمكتوبة بأسلوب المقامة الذي يعود إلى العهد الكلاسيكي للأدب العربي. لقد هز ناصيف اليازجي المبدأ السائد الذي كان يزعم أن «اللغة العربية لا تتنصر»، وأثبت أن العرب المسيحيين (وكان اليازجي مسيحيا) أيضا يمكنهم القيام بمساهمة مهمة في الثقافة العربية. وبهذا الشكل، أعلن أن واجب كل عربي، بصرف النظر عن عقيدته، هو بناء صرح مستقبل شعبه على أساس تراث ثقافي مشترك. وقد ساعد اليازجي على بعث اللغة العربية الكلاسيكية، التي أصبحت عند رجالات النهضة رافعة قوية للنهضة الثقافية.

ومن ناحية أخرى، فإن متطلبات التطور البورجوازي قد أدت في البلدان العربية، كما نوهنا بذلك من قبل، إلى حزن الاهتمام بمنجزات الفكر العلمي - التقني الأوروبي وثقافة الغرب ومعايير حياته الاجتماعية - السياسية. فأخذ العرب يدركون ارتباط مستقبلهم بأوروبا على هذا النحو أو ذاك.

\* يانوس، شخصية خرافية في الميثولوجيا الإغريقية والرومانية، وهو ذو وجهين يعبران عن القدرة على رؤية الماضي والمستقبل في الوقت نفسه. وكان الرومان يفلتون معبده في زمن السلم ويفتحونه في زمن الحرب (المترجم).

وفي سوريا ومصر أساساً، احتل التنوير مكانة رئيسية في العمليات الايديولوجية المميزة للنهضة في القرن التاسع عشر<sup>(٤)</sup>. وكان المنوِّرون يهدفون إلى نشر التعليم والمعارف العلمية والتقنية، اعتقاداً منهم أن التنوير هو محرك التقدم الاجتماعي. بيد أن التنوير لم يقتصر على ذلك. فقد تحول (في سوريا ومصر أساساً أيضاً) إلى حركة فكرية موجهة ضد المؤسسات والرواسب والتقاليد الاقطاعية المعرّقة للتقدم، وهو ما كان يخدم من الناحية الموضوعية قضية تدعيم العلاقات الاجتماعية البرجوازية.

فقد تمثلت أهم سمات التنوير بوصفه حركة فكرية في التطلع إلى إقامة «مملكة العقل»، وإلى تقييم كافة مفاهيم النظام الاجتماعي الاقطاعي ومعاييره ومؤسساته من وجهة نظر عقلانية، كما اتسمت تلك الحركة بالامان بالتقدم، والرغبة في تحويل جمهور الرعايا الخاضعين لسلطة الحكام الاقطاعيين والمتسمة كسلتهم بانعدام الشخصية، إلى مجتمع من الأفراد الذين يصرفون شؤون حياتهم وفقاً لما يميله عليهم العقل لا نزولاً على أوامر ذوي النفوذ.

وبالامكان أن نميز مرحلة التنوير العربي في أطر النهضة بتمييزاً خاصاً. فقد امتدت هذه المرحلة في سوريا من المئسمينيات إلى أوائل الثمانينيات، أي منذ انشاء أول جمعية تنويرية في سوريا (سنة ١٨٤٧) إلى بداية حكم السلطان عبد الحميد الثاني، عندما انتهى الأمر بنشاط المنوِّرين في البلاد إلى ما يشبه العدم. أما في مصر، فقد امتدت مرحلة التنوير من السبعينيات إلى التسعينيات، أي منذ ظهور صحف المنوِّرين الأولى وإنشاء أول جمعية تنويرية (سنة ١٨٧٨) إلى صدور صحيفة «الراء» (سنة ١٩٠٠) الذي يعدّ علامة على بداية مرحلة جديدة للحركة القومية- التحررية في مصر، تصحب فيها المشكلات السياسية، ولا سيما مسألة جلاء القوات الانجليزية عن البلاد، مشكلات رئيسية (وبتحول تذكير الانجليز الهباب بعودهم في الرجل عن مصر إلى مناداة دؤوبة بمغادرتهم للبلاد). أما بالنسبة لتونس، فقد امتدت فترة التنوير من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى سنوات العقد الأول من القرن العشرين، أي منذ صدور أول صحيفة للمنوِّرين التونسيين إلى تحركات القوميين السياسية الأولى.

وتنبغي الإشارة بهذه المناسبة إلى أن كثيرين من المنوِّرين العرب قد أصبحوا مناضلين من أجل استقلال البلدان العربية القومي، أما الأفكار التنويرية فقد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مفاهيم الحركة القومية- التحررية التي ولدت مع بداية الربع الأخير من القرن الماضي، والتي احتلت مع بداية القرن العشرين مكانة رئيسية في حياة العرب الايديولوجية.

وإلى جانب التنوير، وهو الانقياد العلماني في النهضة، ظهر في الربع الأخير من القرن الماضي اتجاه ديني هو الاصلاح الاسلامي<sup>(٥)</sup>. وتعتبر هذه الظاهرة المقلدة التي نشأت في مصر، انقياداً عقلانياً في النظر إلى الاسلام في فترة تكون البورجوازية العربية، وفي ظروف التوسع الاستعماري الأوروبي في الشرق. وكان هذا الانقياد يحمل في طياته عناصر من النزعة البراجماتية ودعوة إلى نزعة انسانية بورجوازية. وقد اعتبروا الاسلام- الذي رأوا فيه صفات مثالية- أساساً لنظام اجتماعي متسجم، لا يعرف صراعاً ولا تناقضات. والحال ان الحركة التطهيرية الرامية إلى اصلاح الاسلام، والمحافظة من حيث شكلها، كانت من حيث جوهرها تطرح في مواجهة دين العصر الاقطاعي ديناً يلي متطلبات العصر الحديث. وقد أكد المصلحون، شأنهم في ذلك شأن المنوِّرين، أن بوسع الانسان أن يفكر تفكيراً مستقلاً. فحرروا العقل الانساني من نير العقيدة الجامدة بوصفها أساساً للموقف من الحقيقة. وأعلوا منهم لشأن العقل، أعلنوا الحرب على المرسية بوصفها منهجاً للمعرفة، كما ظهر الجهر البورجوازي للاصلاح الاسلامي، بوجه خاص، في إعادة تقييم دور الشخصية الانسانية: ففي مراجعة المفاهيم التصرفية- النسكية عند المتصوفة حول ثقافة حياة الانسان الدنيوية، طرح

المصلحون مفهوماً إنسانياً عن الإنسان العامل في الأرض والمجتمع بإرادة حرة.

لقد كانت مراجعة الدين في الإصلاح الإسلامي تتمزج بعناصر من التنوير. بيد أن الإصلاح والتنوير العربي ليسا شيئاً واحداً، ولو لمجرد أن أيديولوجيي الإصلاح الإسلامي كانوا يتخذون من الفكرة القائلة بدور الدين الحاسم في حياة الناس نقطة انطلاق لهم. فقد أكد المصلحون أن الدين بعد إصلاحه قادر على تأمين التطور التقدمي للمجتمع. بينما كان المنورون لا يرون إمكانية لحدوث هذا التحول إلا على أسس العقل ومساعدة المعارف والتنوير. وفي ذلك فرق جوهري.

وفي بداية القرن العشرين، كان يتقاسم أفكار الإصلاح الإسلامي بهذه الدرجة أو تلك، جزء كبير من الائتلاتجتمعية المتقدمة المسلمة (منورون ومناضلون ضد الاستبداد وزعماء للحركة القومية - التحررية) التي كانت تستخدم تلك الآراء في إثبات أو تأكيد آرائها وهو مالم يكن بد منه ولا غنى عنه في ظروف هيمنة الدين على وعي الناس. وقد ساعد الإصلاح، بوجه خاص، على تقبل الأفكار التقدمية في العالم العربي، إذ كان يعبر عنها من خلال الشكل الديني المألوف بالنسبة للمسلمين.

ومن خصائص النهضة العربية، أنه كانت تجري في تلك الفترة عملية تطور سريع نسبياً للرعي الاجتماعي في بعض البلدان العربية، خاصة في سوريا ومصر. فإذا كان تطور الأيديولوجية البورجوازية في أوروبا قد استغرق فترة التصيد للثورات البورجوازية الذي استغرق بضعة قرون (من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر) فالتأجيل أن الأفكار والنظريات والحركات الثقافية والاجتماعية-السياسية، التي كانت تعكس تشكل العقيدة البورجوازية وظهور أيديولوجيات قومية- تحررية، قد نشأت وتشكلت في البلدان العربية في الفترة القصيرة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين.

### منورو الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات

لم تتكون الظروف التي ساعدت على نضج التنوير البورجوازي وتطوره في البلدان العربية إلا بحلول النصف الثاني من القرن الماضي. فقد جرت في ذلك الوقت تغيرات عميقة في حياة سوريا ومصر والاقتصادية والاجتماعية. إذ كان من شأن جر هذين البلدين إلى نطاق السوق الرأسمالية العالمية، وتطور وسائل الاتصال، والأعلام، وتداول الانتاج والاستهلاك، أن تقوضت عزلتهما الاقتصادية والثقافية. فازدادت قدرة الانتاج الزراعي الانتاجية على التسويق، وتطورت العلاقات السلعية- النقدية، والأسواق الداخلية. واستولت روح التجارة تدريجياً على كافة فئات السكان. واكتسبت التجارة بشكل متزايد طابعاً شبه كولونيالي يميزا. واتسعت عمليات التصدير والاستيراد. فدخلت سوريا ومصر طريق التطور الرأسمالي. وليس من قبيل المصادفة أن سوريا ومصر على وجه التحديد أصبحتا أيضاً أولاً مركزين للتنوير العربي. والحقيقة أن موطن التنوير كان سوريا؛ ويشكل أدق، لبنان. ولهذا أسبابه.

فعلى الرغم من أن إصلاحات محمد علي واهتمامه بالتنوير قد ساعدت، بلاشك، على تهيتة الرعي الاجتماعي لاستيعاب الأفكار الجديدة (ومن ثمة ينبغي اعتبار الطهطاوي، بحق، رائد التنوير العربي)، فإن المجتمع المصري في منتصف القرن لم يكن مهتماً بعد لاستيعاب هذه الأفكار. وقد ذكرنا من قبل أن تطور الاقتصاد المصري في عهد محمد علي كان يجري على أساس انقطاعي أما النهوض الاقتصادي خلال الستينيات والسبعينيات، والذي نشأ عن الاقبال المتزايد جناً على القطن والسكر المصريين، فإنه لم يساعد إلا



على ازدهار صناعتي السكر وحلج القطن وغزله (ركات الأولى في أيدي الحكومة، والثانية تحت سيطرة رجال الأعمال الأجانب بالكامل تقريباً)، وتطور النقل ووسائل المواصلات، ولكنه لم يؤد إلى ظهور صناعة حديثة في البلاد. فقد أدت الضرائب الفاحشة، ومناقصة السلع الأجنبية، وسيطرة رجال الأعمال الأجانب، إلى خلق مبادرة المصريين الخاصة في الصناعة. أما فيما يتعلق بالبورجوازية التجارية، فقد كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأساطق الإقطاعية والأجنبية. وعلى أية حال، فإن تطور الزراعة السلعية كان يؤدي بشكل لا مفر منه إلى توطين مواقع الملاك العقاريين الليبراليين المتبرزين. ويتبعى التنوع أيضاً بالنمو الكمي للفئات المتوسطة وتزايد ثقلها النوعي في الحياة الاجتماعية.

وباختصار، فلم تتكون في مصر بيئة مناسبة لانتشار أفكار التنوير البورجوازي إلا في ثمانينيات القرن الماضي، أما في سوريا، فقد تكونت هذه البيئة في منتصف القرن التاسع عشر، مع أن البلاد لم تعرف في النصف الأول للقرن، بل ولا بعده، أي نهوض صناعي ملحوظ. ولم تكن تنمية الناحية العملية، أية بورجوازية صناعية، حتى أواخر القرن الماضي. وفي مقابل ذلك، فإن البورجوازية التجارية المحلية قد اكتسبت هنا نقلاً كبيراً وأصبحت قوة اقتصادية، خاصة في لبنان حيث كان شراء المنتجات الزراعية بالجملة من أجل تصديرها إلى أوروبا، أهم ميدان لاستثمار رأس المال. وقد تغير تكوين التجار المحليين تغيراً نوعياً. كتب أحد نبهاء ذلك العصر: «منذ بضعة أعوام، كان تجار الجملة عندنا من الأجانب كلهم. أما الآن، فأنهم من أهل هذا البلد، وهم الذين يقومون بكافة عمليات التصدير والاستيراد» (نقل عن: ٢٤٣، ص ٤٠).

ولما كانت البورجوازية التجارية السورية، كما نوهنا بذلك، مسيحية في غالبيتها، فقد ساعد ذلك ليس فقط على تعزيز علاقات السكان المسيحيين بأوروبا وتحويل المسيحيين السوريين إلى أنصار ممكنين - بل ونشطاء في بعض الأحيان - للدول الأوروبية، بل أدى الأمر أيضاً إلى زيادة الامكانيات المتاحة أمام الائتلاتنتمسكية المسيحية للتعرف على ثقافة القرب المتقدمة وأفكاره التقدمية<sup>(٦)</sup>.

ويعود الدور الحظير في ذلك إلى الارساليات المسيحية في سوريا، تلك الارساليات التي كشفت نشاطها بشكل خاص في منتصف القرن الماضي. وكانت تنتهج سياسة مرنة في كسب الانتصار الجدد وفي السعي إلى تأكيد نفوذ كنائسها في البلاد. وفي الفترة التي ندرسها أحرز البروتستانت الأميركيون أساساً نجاحاً خاصاً، لأنهم أجازوا استعمال اللغة العربية في ممارسة العبادة، الأمر الذي مكنتهم من الاقتراب من السكان المحليين بشكل أسرع وأكثر توثقاً.

وفي المعاهد الدراسية التي افتتحها المبشرون، كان يجري تحبيب الشبيبة في الحماة الأجانب للمسيحيين السوريين -فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية وغيرها. وكان استياء السكان من النظام التركي يسهل هذه المهمة (حول نشاط المبشرين في البلدان العربية أنظر المصدر ٨٠). وكان الناس يؤثرون، في أغلب الأحوال، دراسة اللغة الفرنسية أو الانجليزية على التركية. وفي أواخر القرن نوه الفرنسي تروتينيون بأن المدارس في بيروت «أجنبية إلى حد بعيد... وهنا يفقد السكان المحليون إلى حد ما طابعهم القومي ويعتقون ولاهم لدولة أو أخرى من الدول الأوروبية» (٢٣٦، ص ٢١٥). وهكذا، فإن المبشرين الذين كانوا حيلة نفوذ الدول الاستعمارية في الشرق، قد ساعدوا - مع ذلك - على جذب المسيحيين المحليين إلى تعلم القراءة والكتابة وعلى انتشار اللغات الأوروبية. وكانت لهم المبادرة أحياناً في مشروعات ثقافية، وبخاصة في إنشاء أول جمعية تنويرية في البلدان العربية.

وقد بدأ نشاط التنويرين العرب الأوائل بينما كانت حياة المجتمع السوري لا تزال تنظمها المبادئ والتقاليد الدينية. وكانت البعثيات الدينية تكمن في أساس العقيدة والمؤسسات السياسية والمحقوقية؛ إذ كانت النزعة

المحافظة الدينية ترتبط ارتباطا لا ينفصل بالنزعة المحافظة الفلسفية والاجتماعية والسياسية والحقوقية.

وفي كتاب صدر في سنة ١٨٧٨، أكد الباحث الفرنسي دي فوجيرو: «إن الدين، في جوانبه المختلفة، قد امتزج بكافة مظاهر الحياة الاجتماعية، وتلخصت فيه الآمال القومية» (٢٤٠، ص ٣٣) وبالإضافة إلى ذلك، فإن السكان الموارثين الذين طعنهم الاستبداد كانوا أميين بالكامل تقريبا. وكتب الاقتصادي الروسي أ. بيوكرهايم في التسعينيات عن أن معرفة القراءة والكتابة في الريف السوري «ظاهرة شبه معدومة، وحتى بين سكان المدن، فإن الملمّين بالقراءة والكتابة ظاهرة نادرة للغاية» (٣٣، ص ٢٠).

لقد كان التعليم الأولي بأكمله في أيدي الشيوخ المسلمين والقساوسة المسيحيين. وكان برنامج التعليم يقتصر في الغالب على مبادئ القراءة والكتابة وتلاوة القرآن أو الإنجيل واستظهار مقتطفات منهما، وكان التعليم يهدف بالدرجة الأولى إلى التقيد بالتقاليد الدينية. ولم تلق المدارس العلمانية انتشارا معينا إلا مع استيلاء مصر على سوريا (١٨٣٢ - ١٨٤٠).

وكانت هجرة الكتب لاتزال متخلفة إلى حد بعيد. وأشار فون أونتهام (الرحالة الألماني الذي زار سوريا في سنة ١٨٨٩)، إلى أنه حتى في بيروت، وهي أكثر مدن البلاد ثغنا «يصعب جدا الحصول على أية مصنفات فيما خلا المصنفات الدينية والروايات الفرنسية» (٢١٩، ص ٣). وكتب الميشر الهوتستاتي جيساب، الذي أقام في لبنان خمسين سنة، فقال إنه «لم تكن ثمة أية مصنفات فيما خلال القرن والتفاسير القرآنية عند المسلمين، والكتب الكنسية عند المسيحيين الشرقيين. وكان بوسع كثيرين من المسلمين القراءة، بيد أن الذين كان يرمعونهم القراءات الكتابية من ممثلي الجماعات الدينية الأخرى كانوا قلة... وكان يبدو أن الفكر الشرقي في وقاه» (٢٠٨، ص ١٢٧).

وتتضمن رسالة بلا امضاء، نشرتها مجلة «المنار» القاهرية، وصفا لاذعا، وإن كان مبالغ فيه بعض الشيء، لحياة المجتمع السوري الثقافية في أوائل القرن العشرين، وهو أكثر انطباقا على سوريا في منتصف القرن التاسع عشر. جاء في تلك الرسالة بوجه خاص: «إن عندنا علماء، لكنهم جهلاء ومتعرجون، يخدعون بعضهم البعض ويرمون بعضهم البعض بالقبائح... ويمكن علمهم في تصريف فعل واحد: أنا أكل، هو يأكل نحن نأكل!!!» وترديد فكرة واحدة: أه، لو أوتيت قنطارا من الذهب، لأديت فريضة الحج. ويمكن كل علمهم في السعي إلى المستحيل وطلب مالا سبيل إلى بلوغه... وفي تدقيق مسألة عدد الزيجات المسروح به وتوضيح ما إذا كان من الجائز الزواج من حيلي، وأفة بها...»

وشبيها -معقد آمالنا- وزهرة حياتنا. ولا ننوي الحديث عن الذين يدرسون منهم في المدارس الدينية، وإنما ننوي الحديث عن الآخرين، لأنهم بالتحديد الذين عنيبتهم، عندما قلت إن الشبيبة معقد آمالنا. إنهم قلة، ومع ذلك لا يتلقون تربية سوية، إن لم نقل إنهم لا يتلقون أية تربية على الإطلاق. فهم لا يتعلمون أي شيء من شأنه أن يحفز الفكر أبدا... ولا يتلقون غير قشور فارغة، إذ يتعلمون اللغات الأجنبية ومبادئ الجغرافيا والطبيعة والرياضيات، وكل ما لا يخرج عن إطار المعارف التي يحصل عليها تلاميذ المدارس الابتدائية في البلدان المتقدمة... ويهتف كاتب الرسالة في مرارة ويأس متسانلا: «تري، ماجدوى محاولة إصلاح الشعب، الذي ينتظر معنى الوحش (الرؤيوي) والمسيح الدجال والمهدي وطلوع الشمس من الغرب؟» (٢٥٩، المجلد ٦، ص ٥٤ - ٥٥، ٧٤. ومثالا لذلك، أنظر أيضا: ٢٦٠، المجلد ٦، ص ٥٣٢).

وكتب ك. م. بازيلى عن حالة العلم في سوريا فقال: «إن تربية المسلمين السوريين تقتصر كلها على دراسة اللغة العربية... وفيما خلا القرآن وتفسيره... لا يتسنى لأحد الوقوف على آثار الأدب القديمة، ولا

يتذكروا أحد. ويمكن القول إنها معدومة في سوريا». (٣٠، الجزء ٢، ص ١٤٥).

وكان عشاق القراء من العرب يشعرون بالرضا عندما يستشعرون الاخلاص للإسلام أو لديانة المسيح. إلا أن العقيدة اللاهوتية في الشكل الذي يرجع إلى العصور الوسطى كانت قد استنفدت أفراسها. فمتطلبات الجيش، والتجارة، والحاجة الماسة التي كانت الدولة العثمانية تتحسسها إلى موظفين يجيدون القراءة والكتابة، والصلاات الأخلة في النمو مع أوروبا وما إلى ذلك، كل هذا كان يتطلب بشكل ملحّ تعليمًا علمانيًا وأسلوب تفكير علماني في آن واحد.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن نشاط المنورين السوريين قد اتسع في فترة الحركة الإصلاحية في تركيا، تلك الحركة التي تعود المبادرة في ظهورها إلى «دعاة النزعة الغربية» من بين الأوساط الاقطاعية- البيروقراطية التركية، الذين أدركوا ضرورة القيام بإصلاحات حاسمة تقاديا لانتهاء الدولة العثمانية. ففي نوفمبر ١٨٣٩ نشر خط كلخانة الشريف، وهو مرسوم سلطاني، وعد فيه السلطان «بالإنعام بحكم نزيه على رعاياه، عن طريق إدخال مؤسسات جديدة». وكان يقضي بالآتي: (١) توفير الأمن الكامل لأرواح كافة الرعايا وأعراضهم وأملاتهم، (٢) إدخال توزيع صحيح للأعباء الضريبية، (٣) إدخال طريقة صحيحة بالدرجة نفسها في تجهيز الجنود وتحديد عدد الخدمة (٧٦، ص ٧٣ - ٧٤).

كما ساعدت ضرورة إنجاز الإصلاحات المعلنة على تطور التعليم العلماني العام والتخصصي والعسكري. وفي سنة ١٨٥٦، وجدت أفكار الخط - الشريف المذكور تأكيداً لها في الخط - الهامبرني السلطاني (البيان الأعلى). ثم جرى التأكيد على المساواة الدينية بين رعايا الدولة العثمانية، كما جرى تنفيذ جملة من الإجراءات الاقتصادية. وكانت لفكرة الحقوق المتساوية في ظروف الاستبداد العثماني، تلك الفكرة التي أعلنتها السلطات، أهمية كبرى في تنبه الأذهان. وكتب ك.م. بازيل في مناسبة الإصلاحات بقوله: «... لقد صدرت لرمانات أوضاع الرعية وأعراضهم وممتلكاتهم، دون تفرقة في الدين. وقد ترك كل هذا السفارات، أن القانون يكفل أرواح الرعية وأعراضهم وممتلكاتهم، دون تفرقة في الدين. وقد ترك كل هذا الراعميقي في نفوس الجماهير. فمن ناحية، أخذ ينمو جين مفهوم الحقوق الإنسانية ومن ناحية أخرى، أخذ الضعف يصيب فكرة جبروت الباب العالي وعلامته والحاشية التركية عموماً... وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن تعليمات الباب العالي الجديدة، بمساعدة مقدمات محلية، تقلل أثراً منفقاً بالنسبة لمصائر القبائل، فهي موازية بالنسبة لتطور مفهوم الحقوق الإنسانية...» (٣٦، ص ٢٤٩).

### اليدولوجية التنوير العربي.

كان المحتوى الأساسي للفكر التنويري العربي يتمثل في النضال الفكري- السياسي الذي خاضته القوى التقدمية، التي كانت تحاول تخليص العالم العربي من الركود الاقطاعي ومحرره من الاستبداد السياسي.

وكانت الفكرة الرئيسية عند المنورين العرب تتمثل في الاعتراف بالدور الخاص للعقل والعلم في حياة المجتمع. وكان عليهم إنجاز مهمة بالغة الصعوبة، وهي التقليل على جدار الجهل والخرافات والعادات القديمة وعلى التعصب الديني للشعب. وكانت مآثرهم الكبرى تتمثل في محاربة تجهيلية العصور الوسطى، وفي محاولة اصلاح المجتمع عن طريق التنوير، وفي السعي إلى إزالة الفقرة الدينية، وتوحيد الشعب. وكان ذلك

أول خطوة في اتجاه علمنة الفكر النظري. ولم يكن المنورون يؤكدون قوة العقل ويتطلعون إلى التقدم وحسب، وإنما كانوا أيضاً بشعبيون الاستبداد السياسي ويكشفون طغيان رجال الدين ويعارضون كل ما من شأنه عرقلة التطور الحر للرد بوصفه عضواً في المجتمع. بيد أن وعي العرب السياسي في القرن التاسع عشر ظل يشكو من ضعف تطوره.

لقد توطدت المواقف الاقتصادية للعناصر البورجوازية العربية في النصف الثاني من القرن الماضي مما ساعد على نمو وعيها القومي والاجتماعي ورفع بسرعة كافية من فهم بعض جوانب المصالح السياسية العامة، التي كانت تنحصر في نهاية الأمر في إزالة النظام الاقطاعي - البيروقراطي. ومع ذلك فلم يكن هناك بعد من استوعب مشكلات الحياة الاجتماعية - السياسية استيعاباً كاملاً، بل ما أقل المرات التي كانت تطرح فيها. ومن الواضح أن انعدام وضوح الوعي السياسي إنما يرجع إلى أن تربة الأفكار الجديدة لم تكن مهينة بعد في ظروف حياة اجتماعية غير مواتية لذلك إلى حد بعيد: فالبورجوازية العربية الضعيفة كانت لا تزال تعوزها الامكانيات الموضوعية لتغيير النظام السياسي والاجتماعي تغييراً أساسياً، رغم أن الجميع لم يهردوا يحتملون هذا النظام. ولم يكن يوسعها بعد تحقيق اصلاحات جذرية تمهد السبيل للتطور تقدمي. أما أكثر مثلي النخبة الاقطاعية - البيروقراطية تميزاً بعيد النظر والثقافة، والذين أدركوا ضرورة القيام بتغييرات، فقد كانوا يريدون على أية حال الانقصار على اصلاح اجتماعي، دون تقويض الدعامات الاقطاعية. ومع ذلك، ففي تلك الفترة بالتعدد (من الخمسينيات إلى السبعينيات) أخذت تتكون في البلدان العربية مفاهيم التنوير البورجوازي الاجتماعية - السياسية.

أما قوى المجتمع العربي المتقدمة، التي أدركت أن ظروف الحياة القائمة لم تعد محتملة، فإنها لم تتوصل مرة واحدة إلى التطلع الواعي إلى تغيير هذه الظروف. إلا أنه في ظروف التدويل المتصل للنوى الانتاجية وللاستهلاك وتوسيع مصادر المعلومات وتطور وسائل الاتصال وما إلى ذلك، فإن الانتلجنسيا العربية، بمساعدة الاكتشافات التي حققها الفكر الأوروبي، قد وجدت بسرعة - نسبياً - طريقها إلى إدراك ضرورة التحولات الاجتماعية.

ومن مثالي سوريا ومصر، يمكن أن نرى كيف أن فهم التناقض بين العلاقات الاجتماعية القائمة والقوى المنتجة (وكذلك ظهور أفكار ونظريات جديدة ومفاهيم جديدة للفلسفة والأخلاق واللاهوت الخ...) إنما يرجع بدرجة كبيرة، في بعض الأحيان، «إلى ظهوره، لا في أطر قومية معينة، وإنما بين وعي قومي معين وممارسة الأمم الأخرى» (٧، ص ٣٠)، أي بين الوعي القومي والوعي العام لهذه الأمة أو تلك... وهذه الملاحظة تفسر على خير وجه السبب في التطور السريع للوعي الاجتماعي لشعوب البلدان المستعمرة والتابعة، التي تخلقت بفعل خصائص التطور التاريخي عن حركة البشرية الصاعدة، وهو التطور الذي يكشف أيضاً عند تحليل الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث.



ذكرنا فيما أسلفنا أن المنورين بدأوا، كقاعدة عامة، بالدعاية للمعارف وشجبت معين للاستبداد السياسي والتعسف الإداري. وفي ظل الركود الاقطاعي، فإن الآراء التنويرية، التي تشكلت تحت تأثير

التنوير الفرنسي، قد طرحت في مواجهة قوة التقاليد - تلك «العقبة الكأداء» في وجه التاريخ كما وصفها ف. الجولز (١٧)، ص ٣١٥). وفي مواجهة التعصب الديني. أما في مواجهة الآراء الإسلامية، وخاصة ماتعلقت منها بالمؤسسات الاجتماعية - السياسية، فقد طرحت النظريات الاجتماعية- السياسية والمعايير الأخلاقية للمجتمع البورجوازي، التي وجدت جاهزة في أوروبا، والتي ترجع إلى عصر التنوير الفرنسي أساسا. وقد اختار العرب بشكل واسع، وأعادوا بشكل خلاق، صياغة النظريات والمعايير التي كانت تلبي تلبية أكمل من غيرها متطلبات المجتمع العربي وتوافق حالته. وينطبق هذا بدرجة واحدة على المنورين العرب في القرن التاسع عشر وعلى الأيديولوجيين العرب في أوائل القرن العشرين - ونقصد القوميون والسياسيون الذين كانوا هم أنفسهم (ومن المناسب ملاحظة ذلك مرة أخرى) منورين إلى حد بعيد، وأرا لزمن طويل أن من الممكن حل كافة المشكلات الاجتماعية والسياسية عن طريق الإصلاحات وتنوير الأذهان.. وكان الكثير من أفكار التنوير الفرنسي قريبا ومفهوما من جانب الناس المتقدمين في البلدان العربية، فكانوا ينظرون إلى أحرار التقدم ويكرهون الاستبداد والروتين والركود. ومع ذلك فلا ريب في أنهم كانت لهم مساهمات الخاصة أيضا، التي تميزهم عن المنورين الأوروبيين الغربيين. وهي سمات تحددها خصوصية التطور التاريخي والحالة الاقتصادية - الاجتماعية للبلدان العربية ودور الاسلام الخاص في حياة العرب، وهو ما يظهر في الموقف المزدوج من الثقافة الغربية، والقيم الروحية الخاصة.

فخلقا لأساتذتهم الفرنسيين، أيديولوجي الفئة الثالثة، الذين حاربوا الأرستقراطية الروحية والزمنية، كان المنورون العرب يعبرون على حد سواء عن مصالح البورجوازية العربية الوليدة ومصالح بعض الأساط الاقطاعية أيضا التي كانت تهي الخطر المبيت الذي يخله بقاء التخلف الاقطاعي. ولانماص من التنويه بأن المثلثين القتال، والأكثر ثقافة، للثلاث الاقطاعية- البيروقراطية، الذين شغفوا ببعض الأفكار التنويرية، لم يتقبلوا، بداية، مبادئ الفكر التنويري الفرنسي في القرن الثامن عشر، وهي المبادئ التي استهدفت إلغاء الامتيازات الفئوية. بيد أنهم إذ أدركوا ضرورة تغيير الظروف المعيشية القائمة، إما كانوا يقفون بذلك، من الناحية الموضوعية، في صف تطوير المجتمع الشرقي على أسس بورجوازية. وكان النشاط العملي الذي بذله المنورون العرب في ميدان التنوير والتعليم المدرسي، محصورا ضمن أطر السياسة الرسمية. ثم إنه كان يلبي تطلعات الأوساط الحاكمة في الدولة العثمانية، بما في ذلك حكام مصر وتونس، إلى تحديث هذه البلدان والنهوض بها إلى مستوى متطلبات العصر. وسرعان ما كان الخلاف يدب بين الحكومات والمنورين ما أن تجتهد الحكومات عن حل هذه المهمة.

وتتميز آراء المنورين الاجتماعية- السياسية بنقد التخلف الاقطاعي للشرق وللدولة العثمانية، وخاصة البلدان العربية، وبالتطلع إلى «أوروبا» كافة مظاهر الحياة. وفي هذا السياق، فإن مشكلة تحرير الانسان بأسرها قد ظلت أيضا باهتمام المفكرين العرب المتقدمين. فاستندوا إلى النظرية المعروفة عند منوري المدرسة الرومانسية الفرنسيين عن الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي. وهي نظرية تقر للانسان بحقوق مصونة تحميه من السلطة الاستبدادية ومن الاستعباد. ثم إنها نظرية تزكك على ضرورة تنظيم العلاقات بين الناس وفقا لقانون يسري على الكل. فمنطوق نظرية الحق الطبيعي هو أن الشعب مصدر كافة السلطات وصاحبها، وإن السلطة التشريعية مسؤولة أمام الشعب. وكان المنورون يؤمنون بقوة الدستور القادرة على تحقيق المعجزات. وقد رأوا في الملكية الدستورية أكثر أشكال الحكم استمساغة، بحجة أن الشرع لم يبلغ رشفه بعد بحيث يتقبل النظم الجمهورية. والحقيقة أن المنورين ليسوا على اتفاق دوما في آرائهم المتعلقة بمسألة درجات تقييد الملكية. فالدفاع الموضوعي عن مصالح بعض الأساط الاقطاعية يتكشف، مثلا، في فكرة تقييد سلطة الحكام المطلقة برقابة العلماء والوزراء، وهو ما يختلف، بداية، أشد الاختلاف عن مطلب إقامة الشكل البرلماني للحكم،

الذي تتفقد في ظلّه إرادة الحاكم بإرادة الشعب. ومهما يكن من أمر، فإن غالبية المنورين في أواخر القرن الماضي، ناهيك عن الجيل التالي من الأيديولوجيين البورجوازيين، كانت متفقة على ضرورة جذب الشعب إلى المشاركة في السلطة. وقد كان لهذه الفكرة شأنها الكبير للغاية بالنسبة للعالم العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ففرض الرقابة الشعبية على تصرفات الحكومة (الحاكم) أصبح في نظر الكتاب العرب علامة على مثالية نظام الدولة. ثم إن المنورين العرب وقادة الحركات القومية، إذ أدخلوا في مفهوم «الشعب»، سائر سكان البلاد، وتعاملوا معه بوصفه مجعما اجتماعيا لا تمايزات فيه، قد أيزوا، منذ أوائل القرن العشرين، ما بين الشعب والحاكم (الحكم) المستبد من تعارض.

وعند بداية القرن العشرين، فانه إلى جانب المناقشات المتعلقة بإزاي الهيكل السياسي القائم على مؤسسات ليبرالية - بورجوازية، أخذت تظهر آراء متعلقة بتدري حالة الجزء المضطهد من المجتمع، وهو الجزء الذي كان يقصد به البورجوازية العربية كذلك. وكانت الانتلجنسيا العربية الناشئة ترى أن مهمة تحرير الشعب إنما تقع على عاتق العسوة المثقفة بالتحديد، وإنها هي وحدها القادرة على المضي بالشعب في طريق التقدم. وقد رأى المنورين امكانية حل هذه المهمة في نشر التعليم وتحفيز همة الجماهير والسعي إلى إحرار التقدم. وتخيّلوا أن في ذلك ما يكفي لإحرار النجاح في تغيير المؤسسات السياسية والاجتماعية؛ فالشعوب المستتيرة المحتبسة لحرقها قادرة على الجد في طلبها.

وفي دراسته المهمة للغاية عن تأثير أفكار الثورة الفرنسية على الفكر الاجتماعي العربي، بيّن الكاتب اللبناني البارز ريف خوري أنه من بين التراث الأوروبي للقرن الثامن عشر، استساغ العرب بالدرجة الأولى فكرة الفصل بين السلطات، ومفاهيم الحرية والمساواة والعدل، إلا أنه يجب التأكيد على أن مبادئ الحرية والمساواة ونظريات التنظيم الاجتماعي - السياسي القائمة على تلك المبادئ، كانت تتميز بأهمية خاصة في نظر منورين القرن الماضي.

وقد بيّن ف.ا. ليتن أنه، في عصر التمهيد للثورات البورجوازية والمجازها (والفترة التي ندرسها كانت بالنسبة للبلدان العربية فترة تمهيد لثورات بورجوازية)، فإن فكرة المساواة تعبر تعبيراً أشمل وأكثر حسماً عن أهداف ومهمات النضال المادي للاقطاع [٢٤: ٢٤٦ ص].

وما يستعري الانتباه، انه، خلافاً للمنورين الفرنسيين، فإن تلامذتهم من العرب لم يولوا كبير اهتمام للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية الأساسية، ولم يضعوا مذاهب اقتصادية أو نظريات اجتماعية على قدر من الأهمية. وكانوا يميزون عموماً بإساعة التقدير لدور البورجوازية في تطور المجتمع. ولم يكونوا على درجة عالية من الاستعداد لاستيعاب أفكار الثورة؛ فالمنورون العرب، الذين كانوا يدعون لأفكار ثورية من حيث الجوهر، لم يكونوا هم أنفسهم ثوريين. ويرتبط هنا بخصوص نشأة البورجوازية العربية وتطورها، وبالقلة العددية الاستثنائية للفئات المتوسطة وضعفها (٧).

وما يستعري الانتباه كذلك أن بعض العناصر، التي تؤلف منظومة الأفكار التنويرية العربية، لها ما يقابلها في الأدبيات العربية في العصور الوسطى. وقد استعان المنورون العرب، في معرض تدليلهم على صحة آرائهم، بأمثلة من التاريخ العربي وتاريخ الإسلام والقرآن والآثار الماثورة لعلما، العصور الوسطى. وقد أعادوا النظر في مادة الماضي الفكرية والآراء الاجتماعية - السياسية الأوروبية الغربية المعاصرة، بما يتماشى مع وجهة نظرهم. وكان هذا تقليباً للعقل وإحقاقاً للحق، كما كان يخيل إليهم.

## طرق تغلغل الفلسفة التنويرية الفرنسية

### وأفكار الثورة الفرنسية في الشرق العربي

يبين لنا مثال الطهطاري أن الحياة الاجتماعية الأوروبية الغربية كانت تتميز بتلك الميزة التي تعذر معها على العرب - الذين اتصلوا بها بطريقة أو بأخرى - تفادي الاستخدام التكرار للكلمات والحرية والمساواة والتقدم.

ويجمع الباحثون على أن الفرنسيين وحدهم قد قدموا للنهضة الثقافية والايديولوجية العربية أكثر مما قدمته البلدان الأوروبية الأخرى مجتمعة. ويعود الفضل الخاص في ذلك إلى المنورين الفرنسيين في القرن الثامن عشر وإلى الثورة الفرنسية، كتب ف.أ. لينين عن أهمية الثورة الفرنسية فقال: «و.. إن القرن التاسع عشر بأكمله، ذلك القرن الذي قدم المدنية والثقافة للمشربة كلها، هو قرن موسوم بسملة الثورة الفرنسية. فهو وحده الذي أدى شيئا قسيتا إلى انحياز ما بدأه الثوار الفرنسيون الكبار وانتهاه» (٢٤، ص ٣٦٧). فالثورة الفرنسية، التي هزت معنى الكلمة كافة الدول الأوروبية، كبيرها وصغيرها، لم يكن بوسعها أن تمر بالعالم العربي مر الكرام وإذا كان أثرها لم يحفز تغيرات جذية في المجتمع العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فإنه هو الذي حدد فيما بعد بدرجة كبيرة الأسس النظرية للتضال المادي للاقطاع، والحركة القومية في البلدان العربية. فألهت أحلام الحرية والمساواة والعدالة العقول والأفئدة.

وقد أوجد وضع البلدان العربية التاريخي قنوات عديدة لتغلغل ايديولوجية المنورين الفرنسيين وأفكار الثورة الفرنسية في المجتمع العربي.

ففي سنة ١٧٩٨ قاد الكورسيكي الطموح، الذي كان يراوده حلم السيطرة العالمية، قاد جنوده إلى مصر، حيث توجه إلى السكان ببيانه الشهير المكتوب بلغة تقليدية، أثيرة لدى المسلمين. فبعد صيغة «بسم الله الرحمن الرحيم...» أبلغ يونابارت المصريين نيابة عن «الجمهور الفرنسي، المبنى على أساس الحرية والتسوية» أنه قد دقت ساعة انزال العقاب بالماليك. وقد جاء في البيان كذلك: «يا أيها المصريون، قد يقولون لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم. فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفتين: إنني ما قدمت إليكم إلا لكيما أخلص حاكمكم من يد الظالمين، وأنني أكثر من المالك أعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه محمداً والقرآن العظيم. وقولوا أيضاً لهم إن جميع الناس يتساوون عند الله وإن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم بعضاً هو العقل والفضائل فقط... ويعونه تعالى من الآن فصاعداً لا يباس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية. فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سبيلون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة» (٣٩، ص ص ٥٤ - ٥٥). وهكذا تعرف المصريون لأول مرة على أفكار الثورة الفرنسية المعادية للاقطاع، ووضع لهم لأول مرة أن المالك مفتصون، وإن للجميع حقاً في فرص متكافئة.

وإذا كان المبدأ القتال بالفرص المتكافئة والحقوق المتساوية قد ظل، على ما يبدو، شيئاً مجرداً بالنسبة للكثيرين، فإن التحرر من نير المالك قد حفر في البداية لدى جزء معين من السكان المصريين اعترافاً بالجميل للفرنسيين<sup>(٩)</sup>. بل لقد نظمت أغنيات في الثناء على نابولين، وجاء في إحداها:

وفي يدك ماسك الفرمان تبقى الرعية قلبها قرحان<sup>(١٠)</sup>، الجزء ١، ص ص ٢١٨ - ٢١٩

بيد أن الفرنسي كان محتلاً. ولم تتبدل حالة المصريين مع مجيء الفرنسيين تبديلاً محسوساً. وكانت تصرفات المحتلين - المسيحيين - تشكل عدواناً على العادات والتقاليد السائدة (٢٢١، ص ١٧٣، ١٧٧). ولم يأخذ أحد مأخذ الجد مزاعم الفرنسيين التي يقولون فيها إنهم أصدّق أصدقاء المسلمين. فقد أدت الابتزازات الشديدة للأموال، والبلد غير المألوفة، إلى إثارة العداء للفرانجة بشكل متزايد كلما ازدادت استفحالاً. بيد أن الفرنسيين مع ذلك قد عرّفوا المصريين بألة الطباعة والصحيفة وبالمدراس الأوروبية الطراز، الخ... وما كان يمكن أن ير ذلك دون أن يحمل أنشط الأذهان على التفكير. والحقيقة أن أحداً لم يكن قد أدرك بعد في ذلك الوقت المغزى العميق لأفكار الثورة الفرنسية. وما كان يوسع الدعوة إلى الحرية والمساواة أن تجد صدى لها في مجتمع لا يزال في تطوره الاجتماعي غير مهياً بالمرّة للمساواة وللحرية، وخاصة إذا جاءت هذه الدعوة على لسان غاز - مسيحي. وقد قوبلت الثورة الفرنسية بالعداوة في كافة أرجاء الدولة العثمانية. وكان ينظر إليها بوصفها عصياناً عشوائياً، انتهى بإعدام الملك. وينطبق هذا بشكل خاص على سوريا، التي كانت لها مع فرنسا الملكية صلات أوثق مما كان لمصر.

ومن الواضح أن أخبار الثورة الفرنسية قد عرفت في ولايات الدولة العثمانية الآسيوية فور نشوبها، وذلك عن طريق الجاليات الفرنسية في المشرق وعن طريق التجار المشاركة، الذين كانت لهم صلات بالفرنسيين. بيد أنه لم يكن في مقدور أحد في ذلك الوقت أن يقدم تفسيراً صحيحاً للأحداث الجارية في فرنسا. وبالنسبة لتقولا الترك (١٧٦٣ - ١٨٣٣) - شاعر بلاط الأمير اللبناني بشير الثاني - كانت الثورة الفرنسية لا تزال تبدو عصياناً - حتى بعد سقوط نابليون الأول. ولقي الاهتمام المبكر بالأحداث في فرنسا خاصة، انعكاساً له في ظهور «تاريخ نابليون» الذي صنّفه نقولا الترك، والذي خصص فيه جانباً رئيسياً لحملتي نابليون المصرية والسورية. وعندما يتناول الكاتب تاريخ قيام الجمهورية الفرنسية، فإنه لا يحلّل الأسباب التي أدت إلى الثورة، ويكتفي بالقول: «هاج شعب هذه المملكة هياجاً عظيماً، وتظاهروا ظهوراً جسيماً ضد السلطان والأمراء والأشراف، وطلبوا نظاماً جديدة وترتيبات جديدة... وإصلاح هذه المملكة وقيام المشيخة» (٩٣، ص ٤). أما المفاهيم التي ألهمت الثورة، وصورة الحكم الجمهوري نفسها أيضاً، فإنها لم تكن واضحة للترك. وما يسترعي الإنتباه أنه، عندما ينوّه بمفهوم «الجمهورية»، فيجد يستخدم كلمة «المشيخة»، التي تعني «حكم الشيوخ»، مع أن نابليون استخدم كلمة «الجمهور». لكن الكلمة الأولى كانت أقرب إلى فهم العرب في تلك السنوات.

ويشجب الكاتب قسوة الثوار، ومعاداتهم للاكليركية<sup>(١٠)</sup>. فتعاطفاته مع الملكية واضحة. وهو يفهم الحروب النابوليونية بوصفها رد فعل على تطوع الملوك الأوروبيين إلى خنق فرنسا الثورية. ثم أنه لا يركز على المشكلات الاجتماعية أو السياسية، وإنما على انتصارات نابولين العسكرية<sup>(١١)</sup>. ذلك ما كان عليه رد فعل العرب الأدبي الأول على الأحداث الأوروبية لذلك العصر.

ومع ذلك، فإن الحقائق تشهد بوجود اناس في الدولة العثمانية أمعنوا النظر في المغزى السياسي للثورات الجديدة في الفكر الأوروبي، ونظروا نظرة صائبة إلى أفكار التنوير الفرنسي بوصفها الأساس النظري للثورة الفرنسية. وتتميز بأهمية خاصة في هذا الصدد، الفرمان الذي توجه به سليم الثالث إلى المصريين، داعياً إياهم إلى التهنؤى ضد الفرنسيين.

جاء في هذا «الفرمان»، بشكل خاص: «إن الفرنسيين لا يؤمنون بالنبي، وهم يهزأون بكافة الأديان، ويتكبرون للآيمان بالحياة الآخرة، حيث يلقي الإنسان جزءاً أم عقاباً. وهم يعتقدون أن الصدقة العمياء وحدها هي التي تقر الحياة والموت، وأن أرواح الناس شيء مادي، فبعد أن يوسد جسد الإنسان الثرى، فلن يكون ثمة بعث ولن يكون ثمة حساب (على أفعالهم في هذه الدنيا)... وهم يعتبرون الكتب المقدسة كتباً



وغشا: فالقرآن والعهد القديم والإنجيل بالنسبة لهم حكايات، وموسى وعيسى ومحمد في وأبهم مجرد بشر. وهم يرون أنه مادام الناس يولدون سواسية، فمن الجور إقامة أية تفرقة بينهم، وإن كل إنسان حر في أن يكون له رأيه الخاص... ثم: «... وعلى أساس هذه المعتقدات الباطلة وضعوا مبادئ وقوانين جديدة» (٢٢٥، ص ١٥٦٧).

وفي مصر أيضا، كان هناك أشخاص ليسوا على علم بحقائق الثورة الفرنسية الأساسية وحسب، وإنما على دراية أيضا بالمبادئ النظرية الأساسية التي طرحها إيديولوجيها. وبالطابع العلني للجمهورية الفرنسية. ويصدق هذا على «الجبرتي» أساسا. فأفكار الثورة على وجه التحديد هي التي استرعت انتباهه الخاص. ذلك أن أعلام لويس السادس عشر والقضاء على الملكية لم يهزاه بقدر ما هزه المبدأ الذي أعلنه الفرنسيون والخاص بالمساواة المدنية والثاء والاعتزازات القنوية والإعلاء من شأن العقل.

ويشرح الجبرتي - دون عداوة - كلمات البيان التابوليوني «باسم الجمهور الفرنسي المبنى على أساس الحرية والتسوية». كما يشرح الأفكار الخاصة بحرية العقيدة وبإعلاء شأن العقل الإنساني التي أعلنها الفرنسيون.

وعندما ترجمت مؤلفات الكتاب الأوروبيين إلى اللغة العربية، بجهود المشتغلين في مدرسة الألسن التي رأسها الطهطاوي، كانت إحدى القنوات التي تغفلت من خلالها الايديولوجية التنويرية وأفكار الثورة الفرنسية (المتبدية في حياة أوروبا الوردجوازانية) إلى البلدان العربية.

وفي شأن تهذيب التصورات العربية عن أوروبا وعن أسلوب الحياة والأفكار الأوروبية تجلت بأهمية خاصة مصنفات الرحالة العرب: الطهطاوي والشدياق ومراس والتونسي وغيرهم. وكان كالة هؤلاء الكتاب يرون بوضوح ضرورة الأخذ بمنجزات المدنية الغربية، وإن كان ينهضي القيام بذلك، كما يؤكدون «دون تخطأ لأوامر الشريعة. وبهذا الشكل، فإن الرحالة العرب في القرن التاسع عشر يتميزون، من ناحية، بمحاولة الفهم وبإثارة وعي مواطنيهم عن العالم الأوروبي، الذي أخذ هؤلاء يحتكون به بشكل متزايد. ومن ناحية أخرى، تميز الرحالة العرب بالتدليل على الأهمية الثابتة للقيم الروحية الإسلامية. وقد أجمعوا على ربط اتجاهات أوروبا بالنظم السياسية القائمة فيها وبالتعليم وروح المبادرة والروح العملية المميزة للأوروبيين، وبالقعدة على التعاون في إنجاز المشروعات المتقدمة، لانشاتهم جمعيات وشركات تجارية وصناعية وانشائية. وأولى كافة الرحالة العرب - بدءا من الطهطاوي - اهتماما خاصا لمسائل النظام السياسي في البلدان الأوروبية وللبداء المتصورة ومشكلة الفصل بين السلطات» (١٢).

كما تعرك العرب، والسوريون خاصة، على الأفكار الجديدة عليهم عن طريق الأدبيات الأوروبية. فساعدت العلاقات الواسعة مع أوروبا ونشاط المشرين على ظهور فئة من الأشخاص المتمكنين من اللغات الأوروبية. ومع أنه - كما نوه بذلك الرحالة الألماني م. فون أوننهايم- كان من الصعب العثور في بيروت على كتب أخرى غير المصنفات اللاهوتية والروايات الفرنسية، فإن الروايات نفسها كانت تفتح بمرأ ملتقيا وضيقا للتعرف على غط الأفكار الأوروبي. أما شكوى نوقل الطرابلسي، العضو المعروف في الجمعيات التنويرية العربية، من ولع الشبيبة «بمصنفات فولتير المعادية لله»، فإنها تؤكد بشكل غير مباشر حقيقة التنبه والاهتمام في البلدان العربية بالنظريات الجديدة والآراء الجديدة. وهو اهتمام كانت تشبعه قراءة الأدب الأوروبي بشكل خاص.

كما قامت بطور آخر في ترويج الأفكار التنويرية الفرنسية، مصنفات المنورين الأتراك وترجماتهم لمؤلفات فرنسية إلى اللغة التركية، التي كان يعرفها كثيرون من العرب الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا (١٣).

وفي سنة ١٨٦٥ ظهرت حركة «العثمانيين الجدد» بين الضباط والموظفين والمتقنين الأتراك المتجرمين من مجريات الأمور في الدولة العثمانية. وكان محور هذه الحركة يستهدفون تحويل الدولة العثمانية إلى ملكية دستورية، الأمر الذي كان لابد أن يفقد، في رأيهم، إلى تهينة طرف مؤاتية لتطور البلاد تطوراً تقدمياً. وكانت ايدولوجية «العثمانيين الجدد» تعكس من الناحية الموضوعية مصالح رأس المال التجاري ورأس المال الصناعي التركي الناشئ. وقد انحصر برنامجهم في ثلاث نقاط أساسية:

١ - إقامة نظام دستوري - برلماني.

٢ - تطوير الثقافة البورجوازية ومحاربة النمط التركي العتيق للحياة وللمعيشة والذي يضرب بجلوره في العصور الوسطى.

٣ - تطوير الرأسمالية القومية.

وقد جاء في إحدى الوثائق الأساسية للحركة: «فليكنّ العثمانيون أنفسهم كافة الشركات التجارية والصناعية في تركيا، وليمدّ العثمانيون أنفسهم السكك الحديدية» (أنظر، على سبيل المثال: ٦١، ص ص ٢٧٩ - ٢٨٠، ٢٨٥).

وإذا تشكلت معتقدات «العثمانيين الجدد» تحت تأثير التنوير الأوروبي الغربي، فقد نقلوا أفكاراً بورجوازية غربية، كما نقلوا شعار «الحريّة والمساواة والأخاء» إلى التربة التركية. بيد أنهم حاولوا، تمشياً منهم مع ظروف عصرهم، التدليل على اتفاق معتقداتهم مع مبادئ الإسلام، وعلى أن كافة الحريات الدستورية التي يستهدفونها وأردت في القرن (١٤). وقد تحدث ك. ماركس في رسالته إلى ف. إنجلز (بتاريخ ٢٥ مايو ١٨٧٩) عن القوميين الأتراك بوصفهم حزباً تطهرياً «يستند إلى القرآن» (٤، ص ١٢٣).

وأكد مبحث باشا المعروف: «إن مبادئ الإسلام مبنية على أساس الديمقراطية والحريّة» (٤٤، المجلد ٤، ص ٥٢٦).

كما جاء في أحد نداءات «العثمانيين الجدد»: «لو كان في الدولة العثمانية - بدلاً من المستبد - ملك حكيم، يعتمد على مجلس استشاري، يتألف من نواب عن كافة الشعوب والديانات، لكان لا يزال بالامكان انقاذ بلادنا... إن المبدأ الأساسي للإسلام يكمن في اعتبار السلطان مجرد مندوب عن الشعب، ينبغي عزله، إذا انتهك حقوق الشعب» (نقلًا عن: ٧٦، ص ص ١٧٥ - ١٧٦). كما كان بين «العثمانيين الجدد» عرب، وسوريون أساساً (١٥).

## الآراء الاجتماعية - السياسية

### لتورى الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات

في القرن التاسع عشر هبّت عواصف ثورية، من نضالات اليونانيين من أجل الاستقلال ومن ثورتى ١٨٣٠ و ١٨٤٨ في فرنسا والأحداث الثورية في البلقان والحركة الدستورية في تركيا نفسها بوجه خاص. وقد أدت غير مرة إلى تقوية أثر الأفكار المتقدمة في المجتمع العربي، الذي كان أحوج ما يكون إلى حدوث تغيرات.

وكان خير الدين التونسي (١٨٢٥ - ١٨٩٠) أول من طرح الأفكار الأساسية المميزة للآراء الاجتماعية

-السياسية التي عبر عنها المتورون العرب في الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات كأساس للفلسفة الاجتماعية. ورغم أنه كان عبدا، تلقى تربية إسلامية تقليدية في بلاط «الباي» التونسي، فقد قدر له أن يصبح رجلا من كبار رجالات الدولة، وأن يلعب دورا مهما في حياة تونس في الفترة من الستينيات إلى السبعينيات. وقد عرف بشكل خاص بنشاطه الليبرالي - الإصلاحى (١٦١). وكانت رغبة خير الدين في تحويل الحياة في البلاد على أسس عصرية متفقة مع سياسة البايات التونسيين. ذلك أن التحلف العسكري والاقتصادي واللقائي للبلاد، التي كانت معرضة لفقدان استقلالها (من جانب تركيا وفرنسا) قد أجبرهم على إعادة تنظيم الجيش والأسطول وتحديثهما وفق طراز أوروبي بمساعدة اختصاصيين أوروبيين.

وتحت ضغط من الدول الأوروبية قام الباي محمد في عام ١٨٥٧، بإصدار «عهد الأمان»، الذي كرر مبادئ التنظيمات الأساسية. وفي سنة ١٨٦١ صدرت تشريعات جنائية ومدنية جديدة، كما صدر أول دستور في الدولة العثمانية على غط النماذج الأوروبية. وكان واضعه هو خير الدين التونسي.

وفي ١٨٧٣ - ١٨٧٧ ترأس خير الدين الحكومة التي قامت، في سعيها إلى تحسين الحالة المالية للبلاد وإنهاض اقتصادها، بتوسيع التجارة القومية وتوزيع أراضي الدولة على صغار الملاك الزراعيين ومتوسطيهم. وأصدرت اللامعة الزراعية، الهادفة إلى تنظيم العلاقات بين الملاك العقاريين والفلاحين، وكذلك تم تنظيم إدارة «المحبوس» (٤٣، ص ١٣). واتسعت في البلاد عمليات إنشاء السكك الحديدية والموانئ. كما طورت وسائل المواصلات.. الخ. وقمساعد ذلك إلى حد ما على توطيد مواقع البورجوازية القومية التونسية الناشئة.

لقد قام خير الدين بالكثير من أجل نشر التنوير في البلاد. إذ أسس المدرسة الصادقية الحديثة (سنة ١٨٧٥) التي درست فيها، إلى جانب العلوم الإسلامية التقليدية والشرعية، مبادئ العلوم العلمانية الحديثة واللغات التركية والفرنسية والإيطالية. وأصلح إلى حد ما حالة التدريس في جامعة «الزيتونة» الدينية. وفي ١٨٥٩ - ١٨٦٠، أنشئت بجهرده مطبعة عربية ونظم نشر الكتب، وخاصة إصدار الأدبيات المدرسية. وكان ملهم خير الدين في النشاط التنويري هو الشاعر والفيلسوف الشيخ محمود قبادو (١٨١٣ - ١٨٧١) الذي عمل خير الدين تحت إشرافه في مدرسة الهندسة (أو مدرسة العلوم العسكرية) التي أنشأها الباي أحمد. وكان قبادو يؤمن بأن العالم الإسلامي، رغم حالة الانحطاط الفارق فيها، سوف يتمكن من استعادة عظمتها، لأن الإسلام يتيح للشعوب فرصا كافية للازدهار. وكان يرى أن سبب الانحطاط لا يكمن في الإسلام، وإنما يكمن في فقدان المسلمين للدور الذي لعبوه من قبل في العلم العالمي. واستخلص «قبادو» من ذلك أن نهضة الشعوب الإسلامية ليست ممكنة إلا عن طريق الأخذ بالمعارف الأوروبية (٨٤، ص ١٥). وفي قصيدة كرسها لأوروبا، ثمن قبادو عاليا منجزات المدنية الأوروبية، يثل قوله:

لقد قتلوا دنيا الحياتين خيرة فمن لم يساهمهم فقد طاش سهمه.

[٨٤، الملحق، ص ٩]

وكان قبادو واحداً من أوائل الذين أكدوا في تونس على الأهمية القصوى لمبدأ «العادلة» وفكرة الملكية الاستشارية. كما أكد أنه «مادامت العدالة هي النظام الذي ينهض فوقه صرح المدنية... فإن على الحاكم أن يصفي إلى آراء (الأخريين) صوتاً لقائه» (٨٤، ص ١٦).

وفي سنة ١٨٧٦ نشر خير الدين رسالة «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». وفي سنة ١٨٦٨ نشر الكتاب في ترجمة فرنسية تحت عنوان «الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية» (١٢٢). ويحلل الكاتب فيه بشكل تفصيلي مجريات الأمور في الدولة العثمانية والدول

الأوروبية، وكثيرا ما يعمد إلى الاستشهادات التاريخية. وتتميز بأهمية خاصة المقدمة المستفيضة للكتاب، والتي ييسط فيها الكاتب وجهة نظره وآراءه في أسباب الانحطاط الكامل للعالم الاسلامي وسبل التغلب على مظاهر تخلفه. وبلغت خير الدين انتباه القاري، إلى السمات التقدمية للحياة الأوروبية (التقدم العلمي - التقني وتطور الصناعة والتجارة الخ). ويفند ادعاءات الذين يرجعون هذا التقدم إلى الظروف الطبيعية وحدها. وما كتبه في المقدمة قوله: ان في الأرض أقاليم مختلفة جدا في تطورها عن أوروبا الغربية، بالرغم من أنها تقع في مناطق مناخية مؤاتية. ويرى خير الدين أساس التقدم في البلدان الأوروبية في نجاحات التنوير والعلم (٢١٢، ص ١٣)، التي يقود اليها النظام السياسي القائم على مبادئ العدالة والحرية الشخصية والمدنية، والتي تكفل توزيع الثروة الاجتماعية وتفتح كنوز الأرض. ذلك أن الاهتمام المستتير والمستمر بالزراعة والصناعة والتجارة هو النتيجة الطبيعية للعدالة والحرية، اللتين أصبحتا بمثابة طبيعة ثانية لهم «للأوروبيين» (٢١٢، ص ص ١٣ - ١٤). وفي هذا السياق، يحاول خير الدين اثبات أن المجتمع المسيحي والمجتمع الاسلامي - على حد سواء - سوف يزدهران إذا ما استرشدا بهذه المبادئ. وعلى العكس من ذلك، فإن التخلي عنها لابد وأن يؤدي إلى الانحطاط.

وفي حديثه عن مونتسكيو ومؤلفه «روح القوانين»، يعرض خير الدين النظام السياسي الذي يستهدفه المفكر الفرنسي في سماته العامة، ويكتب باعجاب عن فولتير وروسو بوصفهما مبدعين للمبادئ النظرية للثورة الفرنسية، برغم شجبه لهما لهجاتهما على الدين. وهو ينادي بدولة اسلامية تتطور عن طريق الإصلاحات، على الأساس الذي أرساه المنورون الفرنسيون.

ويرجع خير الدين أهم أسباب تأخر الشرق الاسلامي إلى السياسة الأوروبية إزاء الشرق أساسا، وخصوصا إلى إساءة الأوروبيين لاستخدام الامتيازات الممنوحة لهم منذ القدم (معاهدات الامتيازات)، ونزوعهم إلى الحيلولة دون تنفيذ الإصلاحات التقدمية، وكذلك يرجع خير الدين تأخر الشرق الاسلامي إلى أن الزعماء السياسيين للبلدان الاسلامية أدخلوا بعض المنجزات وبعض معايير الحياة الأوروبية الغربية دون مراعاة لمتطلبات الشريعة. وفي هذا السياق يتحفظ التونسي: فبدأ الاستعارة، خصوصا استعارة المفاهيم والأفكار الاجتماعية- السياسية (كفكرة حرية الفرد، وتقييد السلطة الملكية وأسلوب الحكم الدستوري وما إلى ذلك)، لا يتعارض مع الشريعة. وهو يدعم آراءه الليبرالية- الإصلاحية باستشهادات من القرآن والشريعة الاسلامية وبأمثلة من التاريخ العربي.

ويشجب خير الدين العلماء الجهلاء، الذين لا يراعون متطلبات المجتمع الحديث، ويعارضون التعليم العلماني والنقل عن أوروبا، في الوقت الذي يوصي فيه الاسلام بالسعي إلى المعارف أينما كانت (٢١٢، ص ٤، ٩).

والحرية والعدالة - بالنسبة للفرنسي - هما أساسا نظام الحكم المثالي. وهو انطلاقا من هذه الفكرة، يحاول اثبات أن صون هذين الأساسين غير ممكن إلا في وجود حكومة مسؤولة، ويدعو إلى ملكية مقيدة (٢١٢، ص ص ١٥ - ١٦) مؤيدا من حيث الجوهر شكل الحكم البرلماني (٢١٢، ص ص ٤٠ - ٤١). وهو ينادي بتقييد سلطة الملك عن طريق رقابة نواب ينتخبهم الشعب (٢١٢، ص ٧١). وفي الدولة المثالية، المسترشدة بالقرآن (٢١٢، ص ٤٩) والتي يتمتع القانون فيها بكونه المنظم الوحيد للعلاقات بين الناس، يجب على الشعب التثبت من عدم انتهاك الحكومة للقوانين (٢١٢، ص ١٨). وبرغم ذلك، فالنظام الدستوري والنظام البرلماني ينحصران بالنسبة لخير الدين من حيث الجوهر في مراقبة تصرفات الملك من جانب كبار الأعيان والعلماء. وهو يؤكد أن الحاكم المثالي ظاهرة نادرة جدا (٢١٢، ص ١٩). ولذا لابد من وزير

جيد، قادر على صون مصالح الشعب والدولة (٢١٢، ص ٢٣). وكتب التونسي عن ذلك: «إن دور العلماء والوزراء السياسي هو عين الدور الذي تلعبه مجالس النواب في دول أوروبا الدستورية... بل يمكن القول إن هذا الدور أكثر أهمية لأنه، علاوة على الدوافع ذات الطابع العلماني... فعتنا (المسلمين) كذلك متطلبات الدين» (٢١٢، ص ٣٤).

ويعود أول تدعيم فلسفي لثلث المنورين العرب الاجتماعية - السياسية إلى السوري فرنسيس نتج الله مراه.

ولد فرنسيس فتح الله مراه (١٨٣٦ - ١٨٧٣) في حلب. ولما كان متعلدا من أصل تيبلي، فقد تلقى تعليما طبيا في فرنسا. وقد مرّاه بصره وهو لا يزال صغيرا جدا، وترد في أشعاره المتشائمة أفكار فلسفية وبعض الأفكار الاجتماعية (أنظر عنه، ١٣٤، الجزء ٢، ص ٤١ - ٤٣؛ ١٠٧، ص ١٣٠ - ١٣٧؛ ١٤٤، ص ٩٢ - ١٠٥).

ولا تستبعد اللهجة المتشائمة العامة لابن مراه الايمان بالانتصار النهائي للعدالة والحرية والمساواة لكل الناس، ويانتصر العقل. وفي كتاب «غاية الحق» الذي أصدره في بيروت في سنة ١٨٦٦<sup>(١١٧)</sup>، يروج لأفكار المنورين الفرنسيين (روسو أساسا)، ويدعو إلى المحبة الشاملة. وترد بشكل محدد فكرة الملكية المستمرة بوصفها نظام دولة مثاليا. وتجدد في هذا الكتاب نفسه محاولة تدعيم فلسفي لمفهوم «الحرية». ويقول الكاتب إن الاستعداد يتعارض مع الطبيعة والعقل (١٠٧، ص ١٨٨)، فالطبيعة تتطور وفقا لقوانينها الثابتة. ولذا يبقى كل شيء حرا في حالته الطبيعية ولا يخضع إلا لهذه القوانين، وخاصة قانون الضرورة الذي يبرر وجود الأشياء والظواهر. ومن ثمة فلا يمكن نيل الحرية في المجتمع الانساني إلا نتيجة للقضاء على كل القيود (إلا إذا كانت لها ضرورة)، ولو بطريق ثوري: «والعالم مليء برائحة البارود المستعمل في سبيل الحرية» (نقلا عن: ١٠٧، ص ١٣١). وبعد الكاتب في عداد القيود كل ما يعرقل الرقي. ولهذا بالتحديد يحجب مراه الحرب الأهلية في أميركا الشمالية. وتجدد مسألة الحرية في الكتاب بلورة تفصيلية: «ولقد توصلنا إلى استنتاج أن الحرية غير المقيدة شيء لا يمكن بلوغه، وإن كل شيء في حالة تفاعل، إنما يقيد بعضه البعض الآخر في آن واحد. إلا أنه عندما لا يترتب على قيد كهذا أي نفع، أو عندما يعرقل إقامة وجود نظام سليم، فهو لا يكون غير ضروري وحسب، وإنما لابد من إزالته... والفكرة القائلة بالعيش على انفراد، والتمتع بحرية مطلقة وغير مقيدة، هي فكرة غير طبيعية. ولا يمكن تحقيقها، إن لم تعتبر في حالات منفردة استثناءا للقاعدة. وعلى العكس من ذلك، فعندما يخضع الانسان لقوانين دولة متمدنية ومتقدمة، فإن خضوعه لا يكون تخليا عن الحرية بل إثباتا للحرية»<sup>(١١٨)</sup>. (نقلا عن ٢١٨، ص ١٣٧) وفي النهاية يدعو مراه إلى صراع لا هوادة فيه مع الاستبداد.

وتترتب على المقتطف الذي أوردناه خلاصتان مهمتان إلى حد بعيد:

أولا، لابد للمجتمع الانساني، في رأي مراه، من الاسترشاد بقوانين «دولة متمدنية ومتقدمة»، وبعبارة أخرى، بقوانين عقلانية. وكما يقول الكاتب، مدققا في مكان آخر، فالحرية «وتكفلها قوانين نصوغها نحن» (نقلا عن ١٠٧، ص ١٣٠ - ١٣١).

ثانيا، يجب على الناس الاسترشاد بمبدأ النفع، لأن هذا المبدأ يجسد قانون الضرورة الموجود في الطبيعة: فللمجتمع بالحقوق، ينبغي أداء واجبات اجتماعية معينة (١٠٧، ص ١٣١).

وبعبارة أخرى، فتصرفات الحكومات وتصرفات الأفراد المستقلين سواء بسواء يجب أن تستجيب ودوما

المصالح الاجتماعية، وللمنفعة العامة، وأن تساعد على الرقي الشامل. كتب مراث: «حتى لو كان النظام السياسي ممتازاً... فإنه إذا لم يلق هذا الأهتمام الراجب، فستعرض رفاهية المجتمع للخطر» (١٧٥، ص ١٩٧).

وقد أصيب مراث، شأنه في ذلك شأن كثيرين من أنصار التحولات التقدمية الآخرين، بخيبة الأمل من نشاط السلطان عبد العزيز (ارتقى العرش في سنة ١٨٦٦)، الذي قام، رغبة منه في اجتذاب الليبراليين الأتراك إلى صفه، بتنفيذ إصلاحات تافهة، إلى جانب أن مناوئته هذه مع الليبراليين لم تدم طويلاً. فقد كان مراث نصيراً راسخاً للعقيدة لإحداث تغييرات جذرية لمصلحة الشعب كله.

وتسكا منه مبدأ مساواة الناس أمام القانون<sup>(١٩)</sup>، كان أول منور يطرح مسألة المساواة على صعيد يكاد يكون اجتماعياً. فقد تساءل: «لماذا يتمتع بحق التصويت في المجالس السياسية الأغنياء وحدهم، أما بقية الناس، الذين يشكلون الجزء الأكبر والأهم من الشعب، فيحرمون منه، مع أنه عليهم بالتحديد يتوقف جبروت الدولة وقوة الملك، ومن خلالها يمر محور السياسة كلها؟» (تقلاً عن: ١٠٧، ص ١٨٩).

ويرى مراث أن الشيء الرئيسي أكثر من غيره في سياسة الدولة إنما يكمن في «سريان قوانين (الدولة) بدرجة واحدة على كل المواطنين دون أدنى تفرقة بينهم، ودون اعتبار للفارق في الوضع... وينبغي التعامل مع الجميع بشكل متكافئ»، حتى لا ينتهك نظام القانون. وإذا كان الزعماء البارزون والناس المسورون قوة موحدة، فالصغار والفقراء موجهون لهذه القوة... إذ لولا الإنسان الصغير لما كان بوسع الكبير أن يفعل أي شيء. ولولا كدح الفقراء، لما تمتع الأغنياء بالخيرات، وما صان أحد ثرواتهم، ولما شيد لهم أحد قصوراً مشيدة... وينادي مراث بتوفير الحقوق المتساوية لكل من يكدر، وهو يعارض بشكل حاد التعسف إزاء الفلاح (١٠٧، ص ١٨٩). ولعل هذا هو أول دفاع عن جماهير الشعب المضطهدة في الأدب العربي الحديث.

وتعتبر فرنسا مثال الهيكل الاجتماعي - السياسي بالنسبة لمراث. ففي كراسه «رحلة إلى أوروبا»، الذي ييسط فيه الانتطاعات التي خرج بها من زيارته لأوروبا في سنة ١٨٦٦، يصور الكاتب فرنسا بوصفها دولة تعمل «كل مكوناتها» ككل واحد «يسمح في محيط من الأمن والسلام، دون خوف من تهديد خارجي أو خيانة داخلية...» (تقلاً عن ١٧٥، ص ٩٦) أما في «غاية الحق» فيصور النظام السياسي- الاجتماعي الفرنسي بوصفه مبنياً على مبدأين رئيسيين: المساواة والمنفعة العامة، بالإضافة إلى أن الأخيرة، في رأي مراث، يوفرها انتشار التعليم المرمسي وتطور التجارة والصناعة والزراعة (مع موقف عادل تجاه الفلاح وتقديم العون له)، وتوفير أمن الفرد والممتلكات، وصون عرض الإنسان، واختصار مراعاة الشرعية (١٠٧، ص ١٨٨).

ويؤكد مراث، أن الإنسان المعاصر قد توحش. ولا يمكن رد الإنسان إلى حالته السوية إلا بتوجيهه. فالعقل وحده -من خلال التنوير وتطوير العلم والفن والأدب- هو الذي سيساعد الإنسان على فهم طبيعته والخروج بسرعة من حالة التوحش (١٠٧، ص ١٩١).

ويقوم مجتمع مراث المثالي على الأسس التالية:

١) تهذيب السياسة

٢) تثقيف العقل.

٣) تحسين العادات والأخلاق.

٤) صحة المدينة

٥) المحبة، التي تعتبر «إلهة الهيئة الاجتماعية» [١٤٤، ص ١٠٣ - ١٠٤].

وهكذا نرى أن التنويسي وعرارش على حد سواء يوليان أهمية رئيسية لمسائل الهيكل السياسي للمجتمع والتنوير، أي للمسائل الأساسية التي شغلت الفكر الاجتماعي في أكثر البلدان العربية تطوراً.



أما الآن وبعد أن قدم ليون زولوتنيك في «ميدل إيسترن ستايز» تحليلاً مهماً للمواد التي نشرت خلال خمس عشرة سنة في مجلة «الجنان» الليبرالية [٢٤٥]، فقد أصبح من الممكن أن نستكمل بشكل محدود أفكارنا عن الآراء الاجتماعية- السياسية لأبي التنوير العربي- بطرس البستاني، وربما بدرجة أكبر - لابنه سليم البستاني [أنظر: هنري، ١٤٤، ص ١٦٠ - ١٦٦؛ الجزء ٢، ص ١٨ - ١٧٠]. المهر الفعلي للمجلة، وتلك هذه الآراء بدرجة كبيرة عقيدة الانتلجنسيا العربية الجديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسأعرضها بالترتيب نفسه الذي عرضها به «زولوتنيك».

الإنسان كائن اجتماعي، وهو لا يمكنه العيش في عزلة. وعندما يتحد الناس من أجل الحياة المشتركة، فهم يوجدون حكومة لحماية أنفسهم من المخاطر الخارجية والداخلية. وهي هيئة تتكون من أناس مكلفين بحماية نظام مجتمع معين وسلامته واستقلاله. فالحكومة ضرورية للناس، لأن الإنسان يحكم بطبيعته ميال إلى الشر. وعندما لا يفلح الدين -الذي يستخدم كأداة للتخويف من العقاب في العالم الآخر- في القضاء على الشر، فلا بد للناس من البحث عن قوة أخرى وهم يجعلونها في الحكومة ويختارون حاكماً. والحكومة والحاكم، في رأي البستاني، مفهومان لهما معنى واحد. والشعب هو الذي ينشئ الحكومة ويشكل الدولة، ولهذا بالتحديد لا بد للدولة من خدمة الشعب. والحكومة تتأسس بالشعب من أجل الشعب ومن صفوة: «الشعب سلسلة واحدة لا تتجزأ... أما الحكومة فهي سلسلة أخرى متصلة بها، تتكون من حلقات». ويعكس شكل الحكم شخصية الأمة. وازدهار الأمة مستحيل دون تعاون الشعب والحكومة، لأن الشعب دون مساعدة الحكومة، لا يقدر على تحقيق التحولات. ولذا فهناك الشعب في يد الشعب نفسه. ولكن التعارض بين الشعب والحكومة في حد ذاته لا يحدد شكل الحكم بعد. ويدخل البستاني كعامل حاسم مفهوم «روح العصر»، الذي يحدد كل عصر ويعكس تفاعل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية (أسس حياة الشعب). وروح العصر هي مجموعة المبادئ التي تسترشد بها كل الأمم وما وكل أمة على حدة. وهي تظهر بوضوح بالغ في نشاط العلماء الرئيسيين والقادة السياسيين ومن إليهم. وأعمال الناس وسياسة الدول يجب أن تستجيب لروح العصر. وهكذا فروح عصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر مثلاً تجدها في رأي البستاني مبادئ المساواة والحرية الكاملة والتطور التقدمي وسيطرة الحق والنظام والقانون - أي مبادئ الثورة الفرنسية، التي فتحت صفحة جديدة في التاريخ وتبشيراً معها شكل الحكم الجمهوري، الذي لا يعتبر مقبولاً، برغم ذلك، في كل مكان. فهو مستحيل في البلدان التي يسيطر فيها الجهل. فهناك تستحسن ملكية مقيدة. وعموماً ينبغي إدخال النزعة الجمهورية والنزعة الدستورية بشكل تدريجي، بمقدار انتشار التنوير وبقدر درجة استعداد الشعب للمشاركة في الحكم. وينبغي بالمثل توسيع التمثيل الشعبي. أما اجتذاب الشعب قبل الأوان إلى

مضمار السلطة فضرره أكبر من نفعه.

وتجمل روح العصر في القرن التاسع عشر الناس على السعي إلى نيل حقوقهم وحمايتهم، والوقوف ضد المظطهدين. والنتيجة أن الحكام يضطرون، لرعيهم من الثورة، إلى تقديم تنازلات وإجراء إصلاحات والموافقة على تقييد سلطتهم.

وقد حددت هذه الفكرة عن التطور السياسي للمجتمع رأي بطرس البستاني في آفاق تطور بلدان الشرق أيضا. ويلخصه (حوراني) على النحو التالي: «إن الشرق الذي كان مزدهرا في غابر الزمان قد آل إلى الانحطاط. وسبب الانحطاط هو الحكومات الفاسدة. ولإصلاح الحالة، لابد من حكومات صالحة، تركز قبل كل شيء، على مراعاة مبدأ العدالة، وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وفصل السلطة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية، وعلى تكليف ضريبي سليم، وتنفيذ الأشغال العامة وإدخال التعليم الإلزامي، مع توحيد رصص صفوف السكان، الذين تفتتهم الخصومة الدينية وعلى أساس المشاعر الوطنية (٢٠٦، ص ٢٦٣). هذا إلى جانب أن شعوب الشرق لا تستطيع المضي في طريق الرقي السريع إلا باستعارة الثقافة الأوروبية، التي يكمن أساسها في المعارف والعمل.

ومن المناسب الإشارة إلى أن بطرس البستاني قد حاول في سنة ١٨٦٠ في صحيفة «نفي سوية» أن يثبت ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة ودعا إلى الوطنية (١٣٥، ص ٨٧ - ٨٨).

وتتمتع دائرة معارف البستاني بأهمية في تشخيص الفكر الاجتماعي - السياسي السوري (٢٠). فهي تحتوي على مواد عديدة تعكس مستوي المعارف العلمية الطبيعية لعصره، وفيها معلومات كثيرة من ميدان الاقتصاد والتجارة إلخ. وتظهر دائرة المعارف اهتماما ملحوظا باللغة العربية وتاريخ الثقافة العالمية، وماضي العرب والشخصيات البارزة في التاريخ وفي الثقافة العربية والعالمية. وكانت هذه أول موسوعة عربية أوروبية الطراز. وما يسترعى الانتباه أن المواد التي تعرف المفاهيم السياسية، سطحية إلى حد ما. فمثلا كلمة «ثورة» توضع في مستوى واحد مع كلمتي «التمرد والعصيان» («الفتن»)، ولا يجد القارئ في دائرة المعارف كلمة «استبداد». أما «الاضطهاد» فلا يفسر إلا بوصفه اضطهادا في العقيدة.. والمادة الواردة عن روسو في المجلد التاسع الذي أصدره سليمان البستاني في سنة ١٨٨٧، تصف الفكر الفرنسي العظيم بأنه إنسان «حارب طيلة حياته روح الحياة الحضارية ودعا إلى الحياة الرقيقة المسالمة الرغيدة» وما إلى ذلك. وما لاشك فيه أن مؤلفي دائرة المعارف كانوا يفهمون المفرد الحقيقي لروسو وللثورة الفرنسية، إلا أنه إلى جانب أن الرقابة كانت تحول دون العرض الصريح للآراء السياسية الراديكالية (كانت الرقابة في عهد عبد الحميد الثاني تحذف من القواميس كلمات ومفاهيم مثل «الحرية» و«الدمستور» وما إلى ذلك)، فإن آراء المؤرخين أنفسهم لم تكن أيضا تتميز بالراديكالية.

وكان أديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) المولود في دمشق والكاتب الاجتماعي والخطيب الذي ارتشف «نار الأدب الاجتماعي الفرنسي وحرارته» [أنظر ص ١٢٤، الجزء ٢، ص ٧٥ - ٨٠ : ١٠٧، ص ١٣٣ - ١٤٢ : ٧٨، ص ٤٢٠ - ٤٢١]، مثلا بارزا للفكر التنويري خلال السبعينيات والثمانينيات. أصبح وهو في السابعة عشرة من عمره محررا لصحيفة «التقدم» البيروتية. وفي جمعية «زهرة الآداب» الأدبية المحلية، ألقى محاضرات حول التعصب والتسامح الديني والحرية. وهنا تجلت مواهبه الفائقة كأديب اجتماعي وخطيب، وكذلك تجلت شجاعته الفكرية. وشأنه في ذلك شأن الكثيرين من مرابطيه، رحل اسحق إلى مصر (في سنة ١٨٧٦)، حيث التقى بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، الشخصية السياسية وزعيم حركة الجامعة الإسلامية المعروف بشكل واسع في ذلك الوقت، وأصبح أديب اسحق نصيره المخلص.



وقد أصدر اسحق في مصر، صحيفة «مصر» الأسبوعية وصحيفة «التجارة» اليومية اللتين كانتا منبرا للأفكار التنويرية. وقد أدى النقد الذي تضمنته المقالات لجريبات الأمور في البلاد إلى إثارة سخط السلطات، فأغلقت الصحيفتين. ورحل أديب اسحق إلى باريس.

وكانت حياة أديب اسحق قصيرة، ولكنها كانت حياة مناضل من أجل الحرية، وحياة مدافع عن المستور والمحقوق الشعبية.

ولم تفارق صفحات صحيفتيه كلمات «الحرية والمساواة والعدالة». وقد ساعدت مقالات مثل «الوطن» و«حرية الفكر» و«الأمة» و«الوطنية» وما شابهها على إيقاظ الأذهان ودعت إلى العمل.

وقد بقيت في مركز اهتمام اسحق مشكلة حرية الفرد. وهو يرى الحرية بوصفها حقاً طبيعياً ثابتاً وضرورياً من حقوق الإنسان، يفتح له طريق التطور والكمال. وتحدث كثيراً عن الحرية، المبردة من المحتوى الملموس لهذه الكلمة، بأسلوبية العاطفي المميز له. وهكذا يشبه الشعب الحر، بالجماد الطليق، الذي يتدفق إلى الأمام لمقاومة الربيع الندية، شامخ الرأس [١٣٥، ص ٣٥].

وقد كتب أديب اسحق، اعتماداً على نظرية «الحق الطبيعي» فقال إن «العبودية بوصفها نتيجة للظفر من جانب المستعبد، هي نهب وانتهاك لأقدس حقوق الحياة» (نقلًا عن: ١٠٧، ص ١٣٣). وهو يرى الحرية بوصفها وحدة ثلاثية، ترتبط كل جوانبها فيما بينها: جانب الوجود (جانب الحرية «الطبيعية») وجانب الحرية المدنية والسياسية. وهذه الرؤية تستبعد عنصر القوض استبعاداً كاملاً. فقد أكد اسحق أن الحرية غير ممكنة إلا في وجود قوانين، يشترك في سننها الشعب اشتراكاً ثابتاً في شخص نوابه. إذ يتمتع المواطنون في الدولة الحرة بحرية الاجتماعات والتعبير والانتقال والخ، ويتساوى الجميع أمام القوانين أساساً. وعلى هذا النحو بالتحديد كان المنورون العرب، ومن بينهم اسحق، يفهمون الحرية. وكان يرى أنه لا بد لنجاح المبادئ الديمقراطية من توفير المساواة بين المواطنين أمام القانون أولاً منطلقاً في ذلك من حمية التفاوت الاجتماعي في المجتمع الانساني. ويرى المنور البروجوازي العربي المساواة الحقيقية والفعلية في غياب التمييز وعدم امكانية تجزئة القانون وفي تكافؤ الفرص [٢١٨، ص ١٤٤].

وشأنه في ذلك شأن نجيب الحداد (١٨٩٧ - ١٨٩٩)، الشاعر والكاتب المسرحي اللبناني المعروف، يرى أديب اسحق أن ضمانات التنفيذ للقوانين غير ممكنة إلا عندما تسري الحقوق والواجبات بدرجة متساوية على كافة أفراد المجتمع [١٠٧، ص ١٣٧ - ١٤٢]. ومع أن هذه الفكرة لم تجد صياغة دقيقة، فإنها تتميز بأهمية معينة، حيث أن اسحق نفسه، نصير المنورين الفرنسيين غير المتحفظ، يتطلع إلى ما هو أكبر مما أخرجته الثورة الفرنسية: فلا يكفي تقديم حقوق وواجبات للناس، إذ لا بد لهم من امكانية التمتع بحقوقهم وأداء واجبه. وكان اسحق يدرك أنه ليس أي تشريع يكتفل الحرية للإنسان، فكل قانون مغاير لمعايير الآخر [١٠٧، ص ١٢٩]. وكان يرى، شأنه في ذلك شأن بعض الاصلاحيين الليبراليين الآخرين في عصره، أن الاصلاحات والمؤسسات الديمقراطية لا يمكنها أن تكون فعالة، إلا إذا لقيت تأييداً ايجابياً من جانب الشعب.

ولم ير اسحق نفعاً في الحرية السياسية بالنسبة لبلد يسيطر فيه الجهل والعادات والأخلاق المنحطة. بل إن الحرية هناك من شأنها أن تؤدي إلى عواقب وخيمة: فالقوي سيفتصب حق الضعيف، وستتحول الحرية في يدي القوي إلى أداة للاستبداد. أما فيما يتعلق بالأخلاق، فيرى اسحق أن الحرية الكاملة غير ممكنة عموماً من غير الفضائل [٢١٨، ص ١٤٣]. ومتسكاً منه بالرأي السائد في ذلك الوقت، والذي دافع عنه مونتسكيو، والقائل بأنه ليس كل شكل من أشكال الحكم يتناسب هذا البلد أو ذاك، كان اسحق يرى أن شكل

الحكم الجمهوري لا يمكنه أن يقوم بين شعب غارق في الجهل. وعلى العكس من ذلك، فإن النظم الاستبدادية غير مناسبة للشعوب المتعدنية (١٠٨، ص ١٨٦). وهكذا، رأى أن الملكية الدستورية هي أحسن شكل للحكم بالنسبة للدولة العثمانية. وهو يتحدث عن هذا مباشرة في مقالة «الملك والرعية» فيقول: «غابني المنشودة هي أن أرى حكومة عثمانية دستورية برلمانية» (نقلًا عن: ١٠٣، الجزء ٢، ص ٢٩). وفي رأي اسحق أن محاربة الجهل يجب أيضا أن تصبح اتجاهًا رئيسيًا في محاربة الاستبداد. وكتب عن ذلك: «من الضروري لسكان الشرق أن يفقهوا من سيأت الجهل وأن ينزعوا عنهم التقاليد البالية، التي ترقى صفوفهم، وأن يلقنوا الشبيبة أفكار الحرية والوطنية والنخ. ولأ صاروا عبيدا. والموت خير من ذلك» (نقلًا عن: ١٠٣، الجزء ٢، ص ٢٩).

وقد حاول اسحق ببلاغته المميزة حث الشعب على «تنفس نسيم الحرية» وكان يريد بث روح الوطنية في الناس (١٠٧، ص ص ٩٧ - ٩٨). ولعجب أنه أصبح عدوًا متشدداً للمستعمرين.

وقد فضح اسحق الاستعمار فضحا مفعما بالحسم والشدّة. كتب في مقاله «الغرب والشرق» يقول: «من كل الجهات تمتد أيدي الأجانب إلى الشرق والبعض يأتون إلى الشرق بدوافع الانسانية كما يزعمون. والبعض الآخر يدعوى المدنية» (نقلًا عن: ١٠٣، الجزء ٢، ص ص ٣٧ - ٣٨). وهو يعتبر استعباد الشعوب جريمة، ويستأ من التسامح الذي تبديه البشرية في الوقت الذي يجري فيه الحكم باليهودية على شعوب يأكلها. وكان يزعجه ميل العالم إلى اعتبار «الفتك بأنسان في غابة جريمة لا تفتقر، بينما يعتبر إبادة شعب بأكمله مسألة لا تزال بحاجة إلى النقاش» (نقلًا عن: ٢٥٥، ١٩٥٦، العدد المزدوج ٩ - ١٠، ص ٤٣).

ويقتر اسحق أيضا امكانية الأعمال الثورية - من أجل نيل الحرية السياسية - طالما انه «ولاحية بلا حرية». وهو يحث انتفاضة «عرباي» في مصر ضد التسلط الاجنبي (١٨٨١ - ١٨٨٢): «إن الذين يتحملون مسئولية الانتفاضة هم أولئك الذين استثاروا بظلمهم واجبا فهم» (نقلًا عن ١٠٧، ص ١١٧). وكان يدرك جيدا أن الثورة لا يمكنها أن تنتج إلا عندما يحققها الشعب المدرك لمصلحه والذي يستهدف غايات عامة ويدافع عن حقوقه (١٠٧، ص ١١٩). وكان واضحا له انه لا الأفراد المعزولين ولا الجيش بوسعه تغيير حالة استعباد الشعب ماديا وروحيا بشكل كامل، إذما ظل الشعب نفسه غير مدرك لحالته وأهدافه. ولذا تكون الثورة مشروعة، بالضبط، إذا ما كانت تعبيرًا عن حاجة الشعب الباطنة. ولأ انقلبت إلى شر (١٠٧، ص ١١٩).

وعلى هذا الأساس يؤكد أديب اسحق على ضرورة محاربة الجهل، وتنوير الشعب وتطوير وعيه السياسي.

وقد ترك لنا اسحق في أحد مقالاته المنشورة في صحيفة «القاهرة» التي كان يصدرها في باريس، ميثاق إيمانه كمثور ومناضل من أجل سعادة الشعب: «أنا لا أريد الانتقام. إنني أريد محاربة الكذب من أجل انتصار الحقيقة، أريد الدفاع عن الشرق والله... وطريقي هو كشف مجريات الأمور الفعلية... وغابتي السمو بتفوق الدم العربي... وإذكاء الحماس في قلوب العارفين، حتى يقف شعبي على الحقوق التي سلبت منه ويسترجعها ويستعيد ما هو له...» (٢١) (نقلًا عن: ١١٠، الجزء ١، ص ٨٠).

ومقارنة نمط أفكار أديب اسحق بالأفكار التي عبر عنها معاصروه -التونسي ومراس ويطرس وسليم البستاني - يمكن رؤية وجهة ميول المثورين العرب العقلية.

## عناصر الوعي القومي لدى منوري الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات

شاطر المتورين السوريين، وبينهم كذلك عدد من المهاجرين السوريين، فكرة العثمانية - فكرة مساواة ووحدة كل شعوب الدولة العثمانية بصرف النظر عن الانتماء القومي والديانة -، تلك الفكرة التي كانت تغذي سياسة السلطان الرسمية منذ الربع الأخير من القرن الماضي. وقد ربط العرب إمكانية حصولهم على حقوق متساوية مع الأتراك والرتقي الشامل بقبلة هذه الفكرة. وما له دلالة في هذا الصدد الدعوة التي جاءت في مجلة «الجنان» إلى اتحاد العثمانيين تحت راية السلطان، فقد قالت: «ولا يجب علينا مراعاة الفوارق القومية، عندما يدور الحديث عن المشاكل السياسية. إن حالتنا ممتازة، لأن عندنا اسطنبول...» ١٩٥٣، ١٨٧٤/٢/١ وما يزيد من طرافة هذه الدعوة أن الصحيفة، كما هو معروف، كان يصدرها مسيحيان هما بطرس وسليم البستاني.

وكان الاقصاديون الأتراك والعرب، على حد سواء - شأنهم في ذلك شأن البورجوازية الناشئة - يحملون بعث جيروت الدولة العثمانية، ولكن بطرق مختلفة. فقد رأى البعض أن بالإمكان بلوغ هذا الهدف عن طريق تعزيز الأتوقراطية السلطانية (إساعدة جيش قوي ورجال الدين وصون أسس الحياة التقليدية القديمة). ورأى البعض الآخر بلوغ هذا الهدف عن طريق تقييد سلطة السلطان وتطوير الاقتصاد والتجارة وتجهيد البلاد في روح رقي وأسمالي، وذلك، كقاعدة، مع استهداف الصون لقواعد الاسلام الاجتماعية والاخلاقية. ولم تظهر فكرة الدولة القومية عند العرب إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومرجع ذلك على ما يبدو أن مفهوم الدولة كان يرتبط بشكل تقليدي، بل وكان يمتزج، بمفهوم «الملك» لا «الشعب»، الذي كان مبعدا تماما عن ادارة الدولة.

الا أنه في أواخر الخمسينيات، أخذ المتورين السوريين ينظرون إلى العالم العربي بوصفه عالما أصيلا متميزا عن عالم الأتراك. وكان من شأن فكرة «العربية» التي طرحوها أن تجسد روح الوعي العربي. وهكذا، ففي نشاط أول جمعية تنويرية (١٨٤٧ - ١٨٥٢) ظهرت بوادر الوعي القومي العربي في محاولات إحياء مجد العرب التقليدي في ذاكرة الناس، وتفضيز حُب اللغة العربية والتاريخ العربي (٢٢).

وفي فبراير ١٨٥٩ ألقى بطرس البستاني في بيروت محاضرة مكرسة لحالة الثقافة العربية ونشر المعارف بين العرب. وفي حديث عن الانحطاط الذي ير به العرب، دعاهم إلى التعلم والعمل في سبيل نهضتهم. ومع أن نزعة القومية العربية لا تتميز في محاضراته بعد بأية خطوط محددة، إلا أنه يسترعي الانتباه توجه البستاني إلى العرب بشكل عام (وليس إلى السوريين وحدهم)، وتقريره للأهمية العربية العامة للأدب العربي (١٩٤، ص ص ١٦٨ - ١٧٥). وبعد ذلك بعشر سنوات، في مقارنته بين عادات وأخلاق المجتمع الأوروبي الغربي والمجتمع العربي، يستخدم البستاني تعبير «أبناء العرب»، ويتوه ب «الدم العربي» (٣٩، ص ٩٠).

وفي الجمعية العلمية السورية، في ٥ فبراير ١٨٦٨، ألقى لأول مرة قصيدة إبراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦)، ابن ناصيف البازجي، والتي نوه بها فيما بعد في مؤلفات مختلفة بوصفها دليلا على يقظة الوعي القومي عند العرب السوريين. وقد مجد المؤلف فيها ماضي العرب وتنبأ للعرب بمستقبل مشرق: لعم أن خسوف القمر حتي فان البدر يعقبه، وكذلك يعقب النهار الليل (١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ص ٤٤ - ٤٦).

ويذكر اليازجي الأراضي العربية الأصلية في مفهوم أسلاف النزعة القومية البورجوازية العربية: العراق

وسوريا والحجاز واليمن ( ١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٤٥). فالآن، حسب تعبير ك.م. بازيلبي «عدا الاجتماعات الأدبية التي كانوا يتحدثون فيها عن العظمة العربية، بدأوا يتحدثون عن السيطرة التركية والظلم التركي»، وأخذ الأصدقاء يجتمعون في الأسبقيات لقراءة أشعار نارية خلف أبواب مغلقة ( ٣٠، الجزء ٢، ص ١٧٩).

وكما أثبت شيخو، الأديب اللبناني الشهير في الربع الأول من القرن العشرين، فإن قصيدة من النمط نفسه تعود لبراع إبراهيم اليازجي ومن الواضح أنها ترجع إلى فترة أكثر تأنراً، وقد أُلقيت في البداية في حلقة ضيقة من الأصدقاء الموثوق بهم إلى حد بعيد من أعضاء الجمعية العلمية السورية، ثم تداولتها الأيدي في نسخ مكتوبة بخط اليد. وقد بدأت القصيدة بكلمات:

تنهوا واستفيقوا أيها العرب

فقد طلى الخطب حتى غاصت الركب

وكانت القصيدة مشبعة بروح التمرد، وأيقظت في العرب روح الاعتزاز القومي. وقد جاء فيها ذكر المجد التليد والثقافة العربية الرقيقة. ودوت في هذه القصيدة لأول مرة في الأدب العربي الحديث دعوة السوريين إلى الوحدة لاسقاط الظلم التركي بكلمات نارية:

لنظلم بحد السيف ما رأينا

ولن يخيب لنا في جنبه أرب

وقد أصبح هذا البيت شعار أول جمعية سيامية سرية معادية للأتراك في سوريا. وتنسب لليازجي أيضاً قصيدة مغفلة، تتضمن دعوة إلى وحدة العرب، وشجبا للشعث الطائفي (المميز للبنان بوجه خاص) وللعنصبة الديني ( ٢٦٠، المجلد ١٧، ص ٥٧٤).

وفي سنة ١٨٧٠، كتب سليم البستاني في مقال «النهضة العربية»، المنشور في مجلة «الجنان» يقول: «لا بد من غدرٍ تعرض فيه (الأمة العربية)، ماخضته من الحياة في الأمم. وهذا إنما يتم بالاتحاد بواسطة العصبة الجنسية المرافقة للعصبة الوطنية» (نقلًا عن: ٢٤٥، ص ١٥٢).

ولكن أول مناد حقيقي بالنزعة القومية العربية هو أديب اسحق، الذي تحدثنا عن آرائه الاجتماعية-السياسية فيما أسلفنا. ففي معارضته للإستعمار الإنجليزي، دعا إلى التقاف المسلمين حول السلطان التركي، لأن الدولة العثمانية كانت أقوى الدول الإسلامية وأقدرها على مواجهة التوسع الاستعماري. ولكنه دعا في هذا الاطار إلى الوحدة العربية الشاملة (الجامعة العربية)، القادرة وحدها، في رأيه، على أن تهيئ للعرب إمكانية استرداد حقوقهم الضائعة. وقد كتب عن «القيس» الذي أضاع العرب في الحجاز، والذي عم نوره سوريا والعراق ومصر والمغرب والهند. وفي طرحه لفكرة الوحدة العربية، يتجاوز اسحق أطر المحدودية الدينية، ويؤكد مبدأ الوحدة المدنية في حدود الوطن العربي: «... نحن لن نرفع جماعة على أخرى، وننقلب إلى أشباح لمذهب على حساب آخر، فكلنا أخوة في الوطن، نرتبط فيما بيننا بوحدة اللغة» (نقلًا عن: ١١٠، ص ٢٧٨).

والى جانب عناصر النزعة القومية العربية، يظهر شعور الوطنية المحلية بمعناه المعاصر.

وقد وجدت الوطنية اللبنانية أول تعبير عنها في الأدب العربي الحديث في رواية أحمد فارس الشدياق

الشهيرة «الساق على الساق فيما هو الفاريابي» (١٨٥٥). ويتميز نشاط البستاني بالوطنية السورية. وما يستحق الذكر أن البستاني، المسيحي، يختار لمجلته، «الجنان»، التي تظهر على صفحاتها دعوات الوحدة المرجحة إلى السوريين [أنظر على سبيل المثال، ٢٥٣، ١٨٧٤/٣/١٥]، يختار شعاراً لها كلمات من الحديث المأثور «حب الوطن من الإيمان». وقد ألفت في الجمعية العلمية السورية سنة ١٨٥٧ خطبٌ دوت فيها الثقة في أن «الشعب السوري»، ذي الماضي المجيد، سيحتل المكانة اللائقة به بين الأمم المتحضرة (١٨٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٤٣). وقد أخذ أعضاء الجمعية يتحدثون كثيراً لاعتن الدولة العثمانية وفاقاً عن سوريا: «كانت الجمعية بالنسبة لنا الحجة فجر المعارف في أفق بلدنا سوريا» (١٨٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٦٩) «التي لا يوجد خير منها ولا أغنى» (١٨٥٩، السنة الأولى، العدد العاشر، ص ص ٣٥١ - ٣٥٢).

ويكتب سليم البستاني، معرّفاً مفهوم الوطن، فيقول: «وطن الانسان هو المكان الذي له فيه تعلقات نسبية وعملية وأدبية وسياسية ولغوية» (٢٤٥، ص ١٥٢). وفي التعريف المذكور فإن وجود عنصر مثل وحدة اللغة يسمح لنا باستنتاج أن سليم البستاني يميز سوريا بوصفها وطن العرب السوريين في إطار الوحدة العثمانية.

وقد وجد التطلع إلى اصلاح البلاد على أساس بورجوازي وكذلك الإحتياج المحسوس والمفهوم إلى تطوير البلاد الاقتصادي، وجداً عند المنورين تعبيراً عنهما في الدعوة إلى توحيد المجهود القومية وإلى التسامح الديني. وتعتبر الدعوة الأخيرة ظاهرة مهمة لأزمة العقيدة الخاصة بالعصور الوسطى، وهي العقيدة المبنية على مفاهيم التفرقة الدينية.

وهكذا، فقد جاء في تقرير عيسى الخندي شقيري، عضو «الجمعية العلمية السورية» الثقافية-التنويرية «حول الجمعيات وأسباب ظهورها وفائدتها»، أن كل أعضاء الجمعية «ينبغي أن يكونوا متحدثين. ويجب أن يسعوا بالكلمة والبراع إلى القضاء على روح الانقسام والتعصب، لا فيما بينهم وحسب، وإنما بين الآخرين كذلك» (١٨٥٩، السنة الأولى، العدد الثالث، ص ص ٨٣ - ٨٤).

وفي سنوات الصدامات الدينية في لبنان، توجّهت صحيفة «نفس سورية» التي كان يصدرها بطرس البستاني، بدعوة اللبنانيين إلى التسامح، والكف عن الفرقة، وتعزيز الصداقة بين الناس. بصرف النظر عن عقيدتهم أو انتمائهم الطائفي. يقول البستاني: «ألا تشربون كلكم نفس الماء، ألا تشتمون كلكم نفس الهراء» (نقلًا عن: ١٣٦، الجزء ١، ص ٦٤).

وكتب سليم البستاني في مقالة «الغد»، التي نشرت في مجلة «الجنان» في سنة ١٨٧٠، يقول: «فتحنا الكلام بطلب قتل العصبة الدينية وسنختمه بها لأنه بدون ذلك لا أمل لنا من نوال المرغوب» (الرقى) (نقلًا عن: ١٦٥، الجزء ٢، ص ٨٧).

وهكذا، أُرسيّت خلال الخمسينيات -السيبعينيات- أسس النزعة القومية العربية والصورية.

### نشاط المنورين العملي. في سوريا.

كانت صحيفة المنورين العرب تكمن في الموضوعات المثالية المعروفة: «المجهل هو أصل جميع علل الشر». وقد أصبحت هذه العبارة تقليدية بالنسبة للكاتب العرب في القرن التاسع عشر. فقد أكدوا أن

الجهل يؤدي إلى انحطاط الأخلاق والايان وأنه يكمن في أساس الحور الروحي والسياسي والاجتماعي، ويساعد على انتشار روح الجبرية والشعور باليأس وخمول الفكر وانعدام الهممة. وكان التنوير والثقافة الأوروبية، في رأي المنورين، هما الوسيلة الوحيدة للتضال من أجل تحرير العقل من نير التقاليد التي كانت تكرس غط الحياة الانتقاضي والتي كانت تعمق التقدم. وقد حدثت هذه الصيغة للمسألة غط أعمالهم. فقد انشغل بطرس البستاني وناصيف البازجي، زعيماء المنورين المعترف بهما، وأنصارهما وأتباعهما، بفن التدريس انشغالا حماسيا. وافتتح البستاني «المدرسة الوطنية» الأولى في سنة ١٨٦٣ في بيروت، والمبينة لأول مرة على أساس «عثماني» قومي، لاعلى أساس طائفي (٢٣). فكان حدثا كبيرا في حياة سوريا الاجتماعية. وكان للتدريس هنا موضوعا على غط حديث، ودرست العلوم الطبيعية إلى جانب العلوم الفيلولوجية. ويصدر في ذلك الوقت عدد ملحوظ من الكتب والأجروميات الدراسية. وتحظى مسائل اللغة العربية باهتمام خاص. وطبيعي أنه لايجب أن نرجع إلى حاجات المدرسة وحدها اهتمام المنورين غير العادي باللغة العربية، ناهيك عن التشكل والتمثل السريع بشكل غير عادي لمفردات ولأصطلاح الأدب الاجتماعي العربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فقد كانت هذه الظاهرة تعبر عن النزاع الحاد الناشئ، بين الفكر العربي الذي اكتسب أشكالاً جديدة ومحتوى جديداً، وبين الأشكال العتيقة للغة العربية الأدبية، التي كانت حتي في القرن التاسع عشر لغة الأدب القرآني وأدب العصور الوسطى. وقد بحثت الانتلجنسيا العربية ووجدت، بل وأحيانا ابتكرت، كلمات تعبر عن المفاهيم والأفكار الجديدة، بأسلوب مبسط. وتغلب الأدباء الاجتماعيون عن الأساليب البلاغية القديمة والأسلوبية التقليدية وعن النثر المسجوع، تلك الأساليب التي كانت تمرقل أحياناً فهم أبسط الأشياء. وقد نبه إلى الجهور الاجتماعي لمثل هذه الظاهرة ف.ل. لينين، بقوله: «... إن تنبه الجماهير إلى امتلاك لغتها الأصلية وأدبها الأصلي... هو شرط ضروري ومرافق لتطور الرأسمالية الكامل...» (١٠، ص ٨٩).

وكان من مميزات الخمسينيات -السيبعينيات ظهور الجمعيات الثقافية -التنويرية والأدبية وصدرت المجلدات الأولى لدائرة معارف بطرس البستاني العربية التي أشرفنا إليها.

وكان نشاط المنورين الصحفي يتميز بأهمية غير عادية قاما. ويرجع تاريخ الصحافة العربية غير الحكومية إلى صحيفة «مرآة الأحوال» التي أسسها في اسطنبول في سنة ١٨٥٤، الأدب العربي رزق الله حسون (١٨٢٥ - ١٨٨٠)، الحلبي الأصل. وفي سنة ١٨٥٨ تأسست في بيروت أول نشرة تنويرية - «حديقة الأخبار». وكانت تتمتع بتأثير كبير على جمهور القراء العرب صحيفة «الجوائب» التي كان يصدرها فارس الشدياق في اسطنبول منذ سنة ١٨٦٠، والتي اكتسبت شهرة واسعة جدا وأصبحت حاملة لأفكار النزعة العثمانية ونزعة الجامعة الاسلامية، حيث كانت تعتبر صحيفة شبه رسمية للحكومة العثمانية. وكانت تتناول مسائل من حياة اللبلان الاسلامية. وكان بالامكان أن يوجد فيها نقد للتخلف الانتقاضي وإشارات فيلولوجية ومقالات حول التربية وفائدة التعليم في آن واحد على صفحاتها. أما في السبعينيات فقد ظهرت في بيروت مجلة «الجنان» وصحيفتا «الجنة» و«الحديقة» اللتان كان يصدرهما بطرس وسليم البستاني واللذان أرسيا البداية لأسلوب الصحافة العربية الحديث وأصبحتا منبرا للأفكار التنويرية. وكذلك ظهرت مجلة «المقتطف» التي كان يصدرها يعقوب صروف وفارس غر، اللذان كانا يعتبران المعرفة أشد الوسائل فعالية لتحصيل المجتمع ومفتاحا لحل كافة المشكلات الاجتماعية - السياسية. وقد تطورت الصحافة بسرعة (٢٤).

وطبيعي أن المشكلات السياسية والمشكلات الاجتماعية الخطيرة نادرا ما كانت موضوع نقاش واسع.

أما في سنوات «الظلم» - في فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني - فلم تجرِ الصحف السورية إلا على تعريف القاري. بأحداث الحياة الدولية، وذلك بشكل موجز ومبتمر جداً: فأيّة محاولة للتحليل العميق للمسائل السياسية أو الاجتماعية، يمكن أن تعتبرها السلطات نقداً أو تقويضاً لأركانها، كان من شأنها أن تنتهي بشكل مأساوي بالنسبة لناشرها. وفي فترة حكم السلطان عبد الحميد، أرسل لناشري الصحف تعميم، جاء فيه بوجه خاص: والمادة ٤ - يحظر على الصحف نشر الشكاوي... من نشاط موظفي الدولة. المادة ٥ - بما أن شعبنا مصدق جداً لما يسمع، فلا ينبغي أن تتلى عليه أخبار محاولات اغتيال الحكام في الدول الأجنبية،... والمظاهرات، التي تحرّكها هناك عناصر متآمرة. وينتهي الجولولة دون وصول مثل هذه الأخبار إلى الشعب حولولة كاملة» [نقل عن: ٢٥٧، العدد ٤، ١٩٥٩].

ولكن النشرات التنويرية كانت تنتقد (ولو بشكل ضعيف) التقاليد البالية، واستبداد السلطات، والفساد، وغياب أمن الفرد وممتلكات الرعايا وما إلى ذلك، وتطرح مطالب الإصلاحات الإدارية والاقتصادية، وتتضمن دعوة المواطنين إلى إبداء فاعليتهم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وتشهد الصحافة على اتساع ذهنية الانتلجنسيا العربية. وتخلي المشكلات الأدبية الخاصة والاهتمامات الطائفية مكانها للاهتمامات الاجتماعية بشكل متزايد، ويحول اهتمام الانتلجنسيا تدريجياً إلى المسائل الاجتماعية - السياسية، إلى الإنسان نفسه بوصفه عضواً في المجتمع.

في مصر: أصبحت القاهرة في الثمانينات مركز حياة العرب الثقافية. فقد تشكلت في ذلك الوقت فئة متعلمة من الانتلجنسيا المحلية (معلمون وأطباء ومهندسون، وأمثالهم من المشتغلين بالمهن الحرة) وكذلك من جزء من ضباط الجيش المتعلمين والموظفين ومثلي الأوساط الليبرالية - الملكية القارية ورجال الدين. وكانت هذه الفئة تشكل وسطاً مؤاتياً لانتشار الأفكار التنويرية.

وفي العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر شهدت مصر غوا متزايداً للمدن. وخلال الفترة المتقضية بين احصائي ١٨٨٢ و ١٨٩٧، ارتفع عدد سكان المدن التي يزيد عدد سكانها على ٢٠ ألف نسمة بنسبة ٦٨٪ مع ازدياد عدد سكان البلاد الإجمالي بنسبة ٤٣٪. وفي هذا السياق تمت بسرعة خاصة الفئات الحضرية المتوسطة، وشكل رئيسي فئة موظفي الدولة. وفي السبعينيات، كان المصريون يشغلون المناصب الإدارية الدنيا، وصار تركيب صغار الضباط في الجيش تركيها مصرياً. وخلال الفترة بين الإحصائين، ارتفع عدد موظفي الدولة بنسبة ٨٣،٧٪ [١٨٢، ص ١٥٥]. هذا إلى جانب انه بين الموظفين، وبين المشتغلين بالمهن الحرة على حد سواء، كان يوجد في السبعينيات - التصميميات عدد غير قليل من السوريين، الذين كانوا يتمتعون بشغل كبير في حياة مصر العلمية والثقافية.

وينبغي الإشارة إلى أن هذه الفترة شهدت -أيضاً- ظهور موقف سياسي مناسب للعمل التنويري. فقد قامت المجترة، التي كانت تسعى إلى توطيد وضعها في مصر، بتأييد العناصر ذات الجول المعادية للأتراك، الأمر الذي أتاح للقوميين والمنورين العرب - المهاجرين السوريين فرصة نقد الاستبداد التركي وتخلف الدولة العثمانية الانقطاعي. وشجع القناصل العامون الانجليز كل أشكال الانجماحات الإصلاحية، مؤثرين انشغال الانتلجنسيا والشبيبة المصرية بشكلات الحياة الثقافية والإصلاحات الدينية وإلى حد ما الاجتماعية، على انشغالها بالنضال ضد الاحتلال الانجليزي. وبالإضافة إلى ذلك، أدت محاولة الحديدي لاستخدام الرأي العام للحصول من المحتل على سلطة فعلية في البلاد، إلى إيجاد ظروف معينة لمواقف انتقادية ازاء المستعمرين الانجليز.

وقد ساعد كل هذا مساعدة قوية في فترة الثمانينيات - التسعينيات وخصوصاً بين سنتي ١٨٩٢ و١٩٠٠، على ازدهار الصحافة. فالصحافة العربية، حسب تعبير منور عربي شهير، قد «وصلت إلى ازدهار رفيع... وظهرت أكثر من ١٥٠ صحيفة ومجلة، أي أكثر مما كان يصدر خلال ٦٣ سنة مضت. وكانت تتناول بشكل رئيسي مسائل العلم والأدب ومشكلات الثقافة» [١٧٥، ص ٥٩].

وأصبحت الصحافة المنظم والمربي الرئيسي للثلاثينيات، ولعبت دوراً بارزاً في تشكيل وعي العرب الاجتماعي والوطني، وقد عرفت المصريين في ظروف الاستبداد السياسي بالنظم السياسية الليبرالية. وساعدت المطبوعات المصرية على انتشار الشعور بالوطنية وأفكار النزعة الدستورية والتحرر القومي، وأيقظت في الناس الرغبة في العمل، وأبرزت مسائل تتعلق بحياة العرب الاجتماعية والسياسية الحادة، وعرفت القاري. في مملكة الجهل، بحالة العلم الحديث، ودعت إلى نشر التعليم العلماني. وفي مصر الآخذة في التطور، في الفترة التي تدرسها، أخذ يزداد الاهتمام بغير التدريس. وعمل في حقل التنوير رجل الثقافة البارز علي مبارك (١٨٢٢ - حوالي ١٨٩٣)، الذي افتتح في البلاد بجهوده عدد غير قليل من المدارس والمكتبات. وأنشئت كلية المعلمين (١٨٧١). وواصل رفاعة الطهطاوي عمله بدأب. وقد نظمت مشاركته القريبة المرسلة السنائية الأولى في مصر، والتي كتب لها كتاباً مدرسياً، هو «المرشد الأمين للبنات والبنين» (١٨٧٢).

وتميزت بأهمية استثنائية بالنسبة لحياة البلاد الثقافية محاولات مبارك والطهطاوي، وخاصة الأخير، والحاصلة بإنشاء برنامج دراسي، انطلاقاً من الفكرة القائلة بضرورة تربية الفرد. وبشكل خاص، يورد الطهطاوي في الكتاب المدرسي الذي أسلفنا ذكره فكرة التربية الوطنية الإلزامية. وقد أكد أن الإنسان يجب أن يتخلى عن مصالحه الشخصية من أجل المصالح الاجتماعية. وعندئذ فقط ربط الطهطاوي الشعور بالوطنية بحرية الرعايا الكاملة في حدود القانون، ودرابتهم بحقوقهم وأواجباتهم، ربطاً مباشراً (١٥٣، ص ١٤ - ١٦).

وفي فترة حكم الحديدي إسماعيل «ذي الميول الغربية»، وبدءاً من سنة ١٨٦٨، تأسست الجمعيات والأندية، التي سعت إلى تنشيط طباعة الكتب في مصر ونشر المعارف. وفي سنة ١٨٧٨ تأسست «الجمعية الحيرية الإسلامية» التنويرية الأولى. وكان هدفها يكمن في فتح المدارس لتعليم الأولاد البنات، وترقية عادات الشعب وأخلاقه باستخدام المفاهيم الحديثة. وكان روح الجمعية هو عبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦) الزعيم المعروف للحركة القومية المصرية.

ومع تطور وعي المصريين القومي، ظهر الاهتمام بماضي مصر والعرب التاريخي، وهو الاهتمام الذي يظهر قبل كل شيء «في السبعينيات» في إبداع الشعراء المصريين. ولقيت في الثمانينيات شهرة كبيرة الروايات التاريخية التي كتبها المنور والمؤرخ والأديب الاجتماعي اللبناني جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤)، مؤسس هذا الفن في الأدب العربي الحديث. والحال أن مؤلفات زيدان، المكتوبة حول موضوعات مستمدة بشكل رئيسي من تاريخ العصور الوسطى العربية، إنما تتميز باتجاه تنويري واضح ويهدف تربوي هو إبراز انتصار الخير والعدالة والتنوير على قوى الشر والجهل. وهو يلجأ إلى التاريخ العربي، شاحباً الطغيان ومؤيداً النضال ضد الاستبداد الاقطاعي في كافة مظاهره، بكل ما أوتي من قوة. وقد ساعد اللجوء إلى التاريخ القومي على بلورة الشعور بالاعتزاز القومي لدى العرب ورعى فيهم كراهية الاضطهاد وحس الحرية.

وكسب التنوير في الثمانينيات والتسعينيات أذهان الجزء الأكثر تقدماً من الانتلجنسيا في البيئة المصرية. وكان المنوريون السوريون (واللبنانيون) هم ملهم العمل التنويري في تلك الفترة. وقد اشتغلت في



مصر كركية كاملة من رجالات النهضة البارزين هم الجيل الثاني من المنورين السوريين: ابراهيم البازجي ويعقوب صروف وسليم نقاش وأديب اسحق وشيلي شميل وفرح أنطون وآخرون كثيرون.

### في بلدان أخرى:

وبينما كان الفكر الاجتماعي يتحرك في سوريا ومصر، كان بالكاد يضيء بخفوت في مناطق العالم العربي الأخرى، كما تشهد بذلك المصادر الموجودة. ولعل تونس هي وحدها التي تشكل استثناء (٢٥). فقد نشطت فيها قبل فرض الحماية الفرنسية في سنة ١٨٨١ مجموعة غير كبيرة من «ذوي الميلو الغريبة» من وسط الارستقراطية الاقطاعية، الذين تلقوا تعليماً أوروبياً وفهموا ضرورة الاصلاحات وأهمية التنوير.

ويبدو أن جهود خير الدين التونسي، الموجهة إلى تحديث البلاد، قد عادت عموماً بنتيجة قليلة الشأن. إلا أنه بقيت بعض المؤسسات التي أسسها، والأفكار التي طرحها، والأشخاص الذين إصلاً عمله. وكان زميله البارزان هما سليم بو حاجب (١٨٢٧ - ١٩٢٤) الأستاذ بجامعة الزيتونة الاسلامية، ومحمد بيرم الخامس (١٨٤٠ - ١٨٨٩)، رجل الدولة الذي ترك البلاد بعد فرض الحماية الفرنسية، ومؤلف موجز تاريخي - جغرافي (٢٦)، مكتوب تحت تأثير واضح من كتاب غير الدين. ويرى هو صاحب أول مقاليتين سياسيتين في تونس، نشرتا في صحيفة «الرائد التونسي» الرسمية. وشجب فيهما بيرم تصف الادارة، وأيد مبدأ الحرية، وتوجه بدعوة إلى الحاكم لتأسيس مجلس نيابي للشعب (١٨٣). [١٨٣].

ويعود تطور النشاط التنويري في تونس إلى منتصف الثمانينيات، عندما عادت إلى البلاد المجموعة الأولى من خريجي الصادقية، التي كان «الباي» قد أرسلها إلى فرنسا في سنة ١٨٨٢ لاستكمال تعليمها. وقد ظهرت بين مثلي هذه الانتلجنسيا التونسية الجديدة فكرة انشاء صحيفة تسترشد بأفكار قبادو وخير الدين، وتكون موجهة للمعارف العلمانية ولنتجرات المدنية الأوروبية.

وفي ٢ أغسطس ١٨٨٨، صدر العدد الأول من أول صحيفة عربية غير رسمية في تونس، وهي صحيفة «الحاضرة»، التي تشكلت حولها حلقة من المنورين التونسيين حملت هذا الاسم نفسه. وقد عرّكت الصحيفة القارئ بأحداث الحياة الدولية والمشكلات الاجتماعية - السياسية في أوروبا، وتاريخ وجغرافية البلدان الأوروبية، وبعية تونس. ونشرت مقالات عن الاسلام، ودافعت عن ضرورة اجراء اصلاحات، وأيدت التضامن بين الناس، وطرحت مسائل الحقوق والواجبات وما إلى ذلك. وسأورد، على سبيل المثال، محتوى مقالة مميزة عن الحرية، نشرت في العدد الثاني من «الحاضرة».

لقد توصلت الشعوب المتقدمة إلى الرقي بفضل الحرية (يشار إلى الثورة الفرنسية والحرب التحررية في أميركا). وعندما افتتح الملك بذلك، أخذوا هم أنفسهم في منح الحرية لرعاباهم. وهنا حق، لأن الانسان يولد بآراء الله حراً، أما الحكام فيستعملونه باستئصال القوة. ومن واجب الحكام أن يردوا الناس ما سلب منهم (٨٤، ص ١٦، الملحق).

وقد وجدت الصحيفة موظفي الحكومة أساساً، الذين تلقوا تعليمهم في تونس أو في فرنسا، وشيئاً فشيئاً ظهر خريجو الصادقية والمثقفون المحليون المرتبطون بهذه المدرسة بوصفهم قوة رئيسية في الصحافة التونسية، وفي ميدان المهن الحرة، وشكلوا فيما بعد النواة الأساسية للمعارضة السياسية. بل إن محمد السنوسي (١٨٥٠ - ١٩٠٠)، المحرر السابق لصحيفة «الرائد التونسي» وعضو جماعة «الحاضرة»، قد قاد

أول انتفاضة شعبية بعد اقرار الحماية، ضد الفرنسيين، الذين تخلوا عن كافة وعودهم[١٥٢، ص ٤١].

وإلى جانب اعتدال مواقف الصادقيين في الساحة الاجتماعية، يسترعى الانتباه ظهور صحيفة «الزهراء» في سنة ١٨٩٠، التي أصدرها عبد الرحمن الصناديلي، وهو ذو ميول أكثر راديكالية. فهو لم يروج للمعارف العلمانية والرفقي التقني وحسب، وإنما وجه النقد أيضا لأعمال الإدارة، ملمعا إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الأعمال لمصلحة الشعب[٨٤، ص ٥٢]. وفي أواخر القرن الماضي، وجدت مجموعة المثقفين المرتبطة بالصادقية، وعلى رأسها بشير صفار، نصير خير الدين، وكذلك مجموعة خريجي الزيتونة الإسلامية (وكان ملهمهم هو سليم بو حاجب الأستاذ بالجامعة)، وجدت المجموعتان جهودهما في النشاط التنويري، وفي هذا السياق، كانت كل من المجموعتين سواء بسواء، ترى أن مصير تونس يرتبط بتركها. وبالرغم من أن «صفار» دعا الصادقيين إلى التعلم من الغرب، فقد أقتنعهم في الوقت نفسه بكذب الإدعاء بأن المستقبل للغرب وأسلوب الحياة الغربي كما يقال. وقد حاول اثبات ضرورة تمسك التونسيين بالاسلام و«بالعربية» [٨٤، ص ٤٨].

وقد أسسوا في سنة ١٨٩٦ في مدينة تونس جمعية «الحلونية» التنويرية، المدعوة إلى نشر المعارف الحديثة، لأن «المعارف محور المدنية»، كما يكتب عن ذلك رئيس الجمعية في رسالة إلى مجلة «النار»، «خاصة وأن تقلبات الموقف جعلتها (المعارف) ألزم لنا من الماء للظمان» [٢٥٩١، المجلد ١، ص ١٨١٨].

وكانت الجمعية تملك مكتبة صغيرة (أكثر من ٢٠٠ مجلد) تحتوي على مؤلفات في الجغرافيا والرياضيات والمشكلات الهندسية والطب وغير ذلك، وكلها باللغة العربية. أما المدرسة التي نظمها الجمعية، فقد كان عدد تلاميذها حوالي ١٥٠ تلميذاً بحلول عام ١٨٩٨. وهنا كان التدريس يجري باللغة العربية، وكانت تدرس مبادئ علوم الجغرافيا والتاريخ والرياضيات والطبوغرافيا، وقليل من اللغة الفرنسية والفيزياء والأدب وما إلى ذلك، في حدود المتطلبات التي أخذت الحكومة التونسية تشترطها في موظفيها منذ سنة ١٨٨٩ [٢٥٩١، المجلد ١، ص ٨١٩]. وكان الهدف يتمثل في نقل الثقافة إلى اللغة العربية. وبذل المتورون كل ما في وسعهم للتوصل إلى إحداث تغييرات جذرية في أفكار الشعب وإعادة تنظيم المؤسسات الاجتماعية واستبدال التفكير الأوروبي المعاصر بالتفكير التقليدي.

وقد تأسست في سنة ١٩٠٥ جمعية تنويرية، أصبحت مواصلاً مباشراً لعمل التنويرين الأوائل في تونس، ونعني بها «جمعية خريجي الصادقية». وكان هدفها الرئيسي يكمن في نشر الثقافة الفرنسية والتعليم الأوروبي. وقد افتتحت الجمعية مدارس مسائية، وكان أعضاؤها يلقون المحاضرات. ولكن اتجاهها الصريح في مولايا فرنسا أدى بسرعة إلى فقدان هويتها الأولى؛ وأحس رجال الجمعية بالبعد، والعزلة الكاملة عن الجماهير. وعندئذ أخذت تدعو إلى إحياء الثقافة العربية واللغة العربية والاستقلال العربي، وظلت مع ذلك مؤيدة لضرورة استيعاب المدنية الغربية والرفقي الأوروبي، وهذا ما جذب إليها حتى طلاب وخريجي جامعة الزيتونة.

وحفز النشاط التنويري ظهور عدد من الصحف يعتبر كبيراً بالمعايير المحلية؛ ففي الفترة من ١٨٨٨ إلى ١٩٠٩ صدرت ٤٥ صحيفة ومجلة[٨٤، ص ٦١]. وكانوا في تونس يقرأون الصحف والمجلات المصرية المعروفة في العالم العربي كـ «النار» و«الهلال» و«المقطم».

## الجمعيات الثقافية – التنويرية السورية (٢٧)

لاشك في أن نشاط السوريين وعقيدتهم – وهم الذين صدر التنوير العربي عنهم – لهما الأهمية الأولى عند دراسة الإيديولوجية البورجوازية في البلدان العربية من زاوية تشكيلها وتطورها. ويمكن رؤية الفكر التنويري في مرحلة تطوره الأولى بوضوح خاص من مثال الجمعيات الثقافية – التنويرية الأولى.

لقد جرت أول محاولة لإنشاء جمعية كهذه في سنة ١٨٤٢ على يد ناصيف اليازجي وطرطس البستاني بمساعدة ميشرين أميركيين<sup>(٢٨)</sup>. وكان يمثلون كثيرون للاكتلجنتسيا المحلية يختلفون إلى دار ناصيف اليازجي في ذلك الوقت. وكانت تناقش في مثل هذه الاجتماعات المشكلات اللغوية والأدبية، وكان الزوار يتبادلون الآراء حول مختلف المسائل العلمية.

ولكن خمس سنوات تقريبا مرّت قبل أن تتحوّل هذه الاجتماعات الخاصة إلى جلسات دورية لجمعية تنويرية. وفي يناير ١٨٤٧، انعقدت الجلسة الأولى «للجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون». أما الأعضاء والأعضاء المراسلون (حوالي خمسين شخصا في سنة ١٨٤٨)<sup>(٢٩)</sup> (٦٦، الجزء ٣، ص. ٤١٠) فقد كانوا عبارة عن أشخاص ينتمون إلى أوساط اقطاعية- ريفية ويمثلون لعائلات ترتبط بشكل مباشر بالتجارة ومثقفين محليين: الأخوة مدور، الذين ينتمون إلى عائلة من كبار تجار بيروت الذين كانت لهم مكاتب في مرسيليا وليون ولندن، والنوافلة، الذين يهدون من كبار الموظفين في طرابلس، وكثفاجو (من التجار) وميخائيل مشافة وأولاده، الذين ينحدرون من أسرة اقطاعية عريقة، والذين كانوا يشتغلون بالمعاملات التجارية، والأخوة طراد المعروفون في بيروت «بثروتهم وتجارتهم والذين كانوا كذلك أدباء وشعراء»<sup>(٣٠)</sup> (الجزء ٢، ص. ٢٢٢)، والمثقفون المحليون اليازجي والبستاني وآخرون.

وقد أصدر الكثيرون منهم فيما بعد نشرات دورية في سوريا ومصر<sup>(٣١)</sup>.

ولم يدخل مسلمون في «الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون»، التي تأسست بمبادرة عرب – مسيحيين تحت رعاية البعثة التبشيرية البروتستانتية: فلم تكن تضم غير مسيحيين سوريين، منتمين إلى كنائس مختلفة. وكان ث. تومسون – البشير الأمريكي – أول رئيس للجمعية. وأدت سيطرته إلى استبعاد اشتراك المسلمين فيها منذ وقت مبكر.

وقد حددت لائحة الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون برنامج نشاطها محددا دقيقا.

فقد نصت المادة الثانية من اللائحة على أن «أهداف هذه الجمعية تكمن أولا في استيعاب أعضائها للعلوم والفنون عن طريق النقاش»<sup>(٣٢)</sup> والمراسلة والكلمات والبيانات الشفوية. وثانيا، في جمع الكتب والوثائق المطبوعة والمخطوطة على حد سواء، خصوصا باللغة العربية، طبقا لاهتمامات الجمعية. وثالثا، في تعزيز النزوع الشامل إلى اكتساب المعارف والفرقند المتحررة من تأثير مسائل الدين والمعادن والمذاهب الخلاقية التي لا صلة لها بالجمعية»<sup>(٣٣)</sup> والفكرة الأخيرة مهمة بشكل خاص، فقد أدرك الناس المتقدمون في الجمعية السورية مدى فداحة الآثار المترتبة على تشتت البلاد الديني والاقتصادي والسياسي. وكان هذا واحدا من أهم الأسباب في إنشاء الجمعية على أساس قومي – عربي، وليس على أساس طائفي – ديني، وهو ما ينبغي التأكيد عليه بوجه خاص.

وقد صدر في سنة ١٨٥٢ الجزء الأول من «أعمال الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون»، وهو الذي يسمح بالحكم على برنامجها وتكوينها ونشاطها: قال جانب لائحة الجمعية، تضم «الأعمال» أيضا،

بوجه خاص، قائمة أعضائها حتي يتأخر (كانون الثاني) ١٨٥٢.

ويجد بين المراد المنشورة، الخطبة التي ألقاها في الجمعية كورنيليوس فان ديك «حول المعارف وفائدة المعارف»، ومناظرة ميخائيل مشاقة حول طبيعة إغرافات، ومحاضرات كل من يوحنا ثورتات عن «مدى نمو مستوى المعارف في الجيل الحالي وأسباب هذا النمو»، وسليم نوفل عن «أسس قوانين الطبيعة» وناصيف اليازجي حول «تطور الشعر العربي»، وميخائيل مدور «حول أسس التجارة»، وهنري دي فورست حول تربية الأطفال، وثبة بطرس البستاني التاريخية حول بيروت، وكذلك مقالته حول مؤلفات الحريري، الكاتب العربي الشهير في العصور الوسطى، و«خطبة حول النباتات» لنوفل نعمة الله نوفل، وأخيراً عرض بطرس البستاني حول موضوع الأجرام السماوية وسيارات الشمس.

وتسمح موضوعات المحاضرات ومحتواها بتكوين فكرة عن مهام الشخصيات التقدمية في سوريا (ولبنان) ودائرة اهتماماتها في منتصف القرن التاسع عشر.

فكل محاضرة وبيان كان يتخلله إيمان عميق بقوة العقل ونزوع إلى نشر المعارف وتحقيق الكمال اللغوي<sup>(٣٣)</sup>. ويجذب الانتباه بشكل خاص أنه قد طرحت في الجمعية مسألة ضرورة تعليم المرأة لأول مرة تقريباً في الشرق العربي.

ففي ١٥ ديسمبر (كانون الأول ١٨٤٩)، ألقى بطرس البستاني كلمة شهيرة حول تعليم المرأة، قال فيها بتأكيد خاص: «وإذا كنا نحاول إصلاح البلاد، فإن تعليم المرأة هو أول درجات السلم الذي يجب صعوده، والباب الذي يجب فتحه قبل كل شيء» (٨٥، ص ٤٠). ومع أنه كان يرى أن التعليم ضروري للمرأة لمجرد تأدية واجبها على نحو أفضل بوصفها زوجة وأماً وربة بيت، فقد كانت لهذه المرافق دلالة تقدمية في ظروف المجتمع السوري.

وفي دعوتهم إلى تطوير التجارة والاقتصاد والتنوير، اقتدى أعضاء الجمعية بمثال المنجزات الثقافية والاقتصادية لبلدان أوروبا الغربية. قال ي. ثورتات: «لقد عرف تجارنا، وكل من له صلة بالأجانب، الشيء الكثير. فقد عرفوا، مثلاً، ماهو ضروري على وجه التحديد للقيام بالأعمال التجارية، وتلكوا ناصية اللغات الأجنبية، التي فتحت أمامنا الأبواب إلى معارفهم وعاداتهم (معارف وعادات الأوروبيين)» (٨٥، ص ١٢).

وكان إنشاء مكتبة من بين النقاط المهمة في برنامج نشاط الجمعية. وكانت مجموعات الكتب الخاصة في سوريا حينذاك قليلة جداً، بل إن أكبرها لم تكن تزيد على ٥٠٠ مصنف (١٥٩، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٤٥). وقد حفظ التاريخ تقريراً سنوياً عن حالة ذخائر مكتبة الجمعية بتاريخ ٢ يناير ١٨٤٨، سجله أمين المكتبة ناصيف اليازجي وطونوس حداد (٢٥٠، المجلد ٢، ١٨٤٨، ص ٣٧٨ - ٣٨٢). ويظهر من التقرير أن المكتبة كانت تحتوي في السنة الأولى لوجودها على ٧٥٦ مصنفًا، من بينها ٥٢٧ مخطوطاً باللغتين العربية والتركية و ٢٢٩ كتاباً مطبوعاً. وقد اشترت الجمعية ٥١٤ مخطوطاً وكتاباً بموارد الأعضاء. أما بقية المخطوطات والكتب فقد حصلت عليها الجمعية كهبة من أشخاص متفردين أساساً.

وتشكل المخطوطات والكتب المتعلقة بالعلوم الإسلامية التقليدية (الفقه والتفسير وما إلى ذلك) جزءاً كبيراً من ذخائر المكتبة، مع أن أعضاء الجمعية كانوا مسيحيين بشكل بارز. وكان كبيراً كذلك عدد المؤلفات الفيلولوجية، التي تفسر مشاكل اللغة العربية والشعر. فقد كانت المكتبة تضم ١٢٩ مصنفًا في الفقه و ٧٣ مؤلفًا في النحو العربي و ٥٧ في مسائل ثلاثة القرآن وتفسيره و ٣١ في المنطق و ٢٧ مصنفًا في الأدب

والمعلوم التطبيقية و٢٣ في الحديث النبوي و٢٤ في الطب و٢٠ مؤلفا مخطوطا وكتابه في تفسير مشاكل علم العروض والشعر و١٢ في البلاغة و٨ في الفلك، وما إلى ذلك. وقد حظيت اللغة العربية بأنضلية واضحة<sup>(٣٤)</sup>. كما صدرت باللغة العربية «أعمال» الجمعية. وكما هو معروف، فقد حاول ناصيف اليازجي أن يثبت بشكل موفق تهافت الموضوع التي طرحها المسلمون، والقائلة بأن «العربية لا تتنصر». وكل هذا يؤكد مرة أخرى أن المنورين العرب قد فكروا في هذا الإحياء. حاج الأطر الدينية.

قامت الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون بنشاط كبير جدا في ١٨٤٧ - ١٨٥١، فقد انعقدت خلال هذه الفترة ٥٣ جلسة عادية و٢٥ جلسة عامة. وكانت الهيئات الاستشراقية في أوروبا (في فرنسا وألمانيا والامبراطورية النمساوية- المجرية، وفي الولايات المتحدة) على علم بنشاطها. وقد ساعد عمل الجمعية بدرجة غير قليلة على تنشيط الحياة الثقافية في البلاد<sup>(٣٥)</sup>. وكتب المستعرب الروسي د. ن. جوجامس، الذي زار سوريا في سنة ١٨٦١، يقول: ولقد ساعدت على هذا بدرجة كبيرة الجمعية السورية التي تكونت بمساعدة المبشرين الأميركيين وعلماء من أهل البلاد ومن الأوروبيين، والتي نشرت مجلدا يحتوي على الكلمات التي ألقاها أعضاؤها. كما حققت فائدة غير قليلة الأسميات الأدبية، التي كانت تعتقد عند بطرس البستاني أو أعضاء الجمعية الآخرين، والتي كان أشخاص مختلفون يلقون فيها عادة كلمات حول تطوير الثقافة في سوريا» (٨٨، ص ٧٣).

ولا نعرف شيئا تقريبا عن نشاط الجمعية من ١٨٥٢ إلى ١٨٥٧. ولا توجد معلومات إلا عن أن أعضائها واصلوا العمل في تلك السنوات أيضا. ويشير المبشر الأميركي جيساب في مذكراته إشارة عابرة إلى اجتماع حلقة بطرس البستاني في فبراير ١٨٥٦ في مقر مطبعة البعثة البروتستانتية الأميركية، حيث اجتمع والبروتستانت السوريون لمناقشة مشكلاتهم الدينية<sup>(٣٦)</sup> (٨٨، ص ٢٥).

وحوالي تلك الفترة، يظهر من إفادة للمستشرق الألماني خ. فليشر أنه «تقوم اللجان المحلية... بالثناء محاضرات للجمهور السوري المتعلم» (١٩٤، ص ١٥٣ - ١٦٧) فضلا عن الأجانب في بيروت. ويمكن الافتراض أن هذا كان مظهرا لنشاط أعضاء الجمعية<sup>(٣٧)</sup>.

وفي سنة ١٨٥٧، وفقا لما يذكره ج. أنطونيوس، استؤنفت جلسات الجمعية الدورية، التي كانت قد توقفت منذ ١٨٥٢. وقد عملت الجمعية في ذلك الوقت دون تصريح وسمي تحت اسم الجمعية العلمية السورية (١٧٩، ص ٥٣). وبقيت فيها غالبية الأعضاء السابقين، وفي هذه المرة، لم تقتصر على العرب المسيحيين والأجانب فقط، وإنما انضم إليها مسلمون أيضا. وكان هذا نجاحا مهما للمنورين، الذين دعوا إلى وحدة سكان البلاد دون تمييز في الانتماء الديني.

وربما يمثل النموذج المميز لنشاط أعضاء الجمعية خلال هذه الفترة في محاضرة بطرس البستاني حول الثقافة العربية التي ألقاها في ١٥ فبراير ١٨٥٩، والتي نشرت في البعثة الأميركية في بيروت. قال البستاني، في حديثه عن الثقافة العربية قبل الاسلام، وعن حالتها في العصور الوسطى: «لو أنني أقيمت هذه المحاضرة منذ ثلاثين سنة مضت، لما وجدت تقريبا في هذه المدينة، إن لم أقل في البلد كله، شخصا قادرا على قراءة وكتابة اسمه هو... أما الآن فالحالة أفضل، فنمو التجارة بين العرب واتساع علاقاتهم بالشعوب المتعددة، وازدياد عدد المطابع والمدارس، والتنظيم الجيد للمصالح الحكومية، والتقدم بين الموظفين في مجال المعارف المختلفة، وبداية الحركة الأدبية الجديدة، وإلقاء المحاضرات والأحاديث حول الموضوعات الأدبية والدينية والسياسية، والاهتمام إلى تعليم المرأة... كل هذا يقرئ أملنا، في أنه في هذا البلد، حيث يضيء في منتصف القرن التاسع عشر هلال المعارف، سوف يبرز البدر الكامل...» (١٩٤، ص ١٦٨ - ١٦٩).

وقد أدت أحداث عام ١٨٦٠ في سوريا ولبنان - المذبحة الدينية بين المسيحيين والمسلمين - إلى الحيلولة دون مواصلة نشاط الجمعية. ويعود استئنافه إلى سنة ١٨٦٧. فقد حصلت الهيئة التنويرية في هذه المرة على اعتماد رسمي (سنة ١٨٦٨)، ووسعت نشاطها بشكل عريض. وكان بطرس البستاني أيضاً واحداً من المشتركين النشيطين في الجمعية. ويمكن تكوين فكرة كاملة بما يكفي عن طابع الجمعية ونشاطها من خلال مواد «مجموعة العلوم في أعمال الجمعية العلمية السورية» التي كانت تصدر شهرياً (١٣٧). (١٥٩)

كانت أهداف الجمعية وطرق عملها مطابقة لأهداف الجمعية السورية وطرق عملها خلال الفترة من ١٨٤٧ إلى ١٨٥٢. وجاء في المادة الأولى من لوائحها، أنها تسعى إلى التثقيف الشامل لأعضائها، وتنوي «اتخاذ خطوات من أجل نشر المعارف والعلوم» (١٥٩، السنة الأولى، العدد الأول، ص ٧، ١٤) و«من أجل رفاه الوطن وازدهاره عن طريق نشر المعارف» (١٥٩، السنة الأولى، العدد الرابع، ص ١٢٨).

ولأول مرة همل مسيحيون ومسلمون جنباً إلى جنب من أجل الأهداف التنويرية (٢٨). وكان أول رئيس للجمعية هو الأمير محمد أمين، الذي ينتمي لعائلة أرسلان الإقطاعية الدرزية المعروفة.

وتكمن إحدى خصائص الجمعية العلمية السورية في أنها لم تكن تحت رعاية السفراء والقناصل الأجانب وحدهم، وإنما أيضاً تحت رعاية كبار الموظفين الأتراك. ويحتمل أن تكون الشكوك المعروفة التي كانت تخامر السلطات التركية إزاء أي مظهر لنشاط السكان الاجتماعي بالولايات العربية، وخاصة نشاط المسيحيين، قد دفعت قادتها إلى التوجه إلى الأتراك. ويرجع هذا ما جرى من التأكيد في تصريحات أعضاء الجمعية، المنشورة أكثر من مرة، على أن «المواد المنشورة في «مجموعة العلوم في أعمال...» لن تمس المشكلات السياسية ولا مسائل العقيدة» (١٥٩، السنة الأولى، العدد الأول، ص ١، ٥، ١٤).

وفي المجموعة التي أصدرتها الجمعية العلمية السورية، لم تنشر أخبار عن الجلسات وحسب، وإنما نشرت أيضاً «معلومات عامة مفيدة» خاصة فيما يتعلق بتواحي الحياة المختلفة والزراعة والصناعة والتجارة (١٥٩، السنة الأولى، ص ١). وقد دعا المنورون إلى تطوير فن التدريس وإلى نشر الثقافة الأوروبية وإلى إحياء اللغة والثقافة العربيتين. ورأوا في ذلك طريقاً إلى إصلاح المجتمع السوري. وكان شعارهم: «رفق الوطن من خلال نشر المعارف» (١٥٩، السنة الأولى، العدد الرابع، ص ١٢٨).

ومن بين ٢٢ مقالة، نشرت في أعداد المجموعة الـ ١٧ من ١٥ يناير ١٨٦٨ إلى ٢٥ مايو ١٨٦٩، كانت ١٢ مقالة مكرسة للدعوة إلى التنوير والثقافة الغربية وتاريخ العرب واللغة والأدب العربيين، و٢ لمسائل الاقتصاد والتجارة والصناعة، و٣ للطب والاكتشافات العلمية الجديدة، ومقالة واحدة لحالة المرأة في سوريا. وتطرقَت كافة موضوعات المقالات إلى المسائل التي تشغل الانتباه العربي. بل إن سلسلة الروايات المترجمة التي كانت تنشر بين عدد وآخر، حسب تعبير سليم البستاني، أحد أبرز مترجمي عصره، كان لها هدف عملي خاص - ألا وهو توفير الاطلاع أمام العرب باللغة العربية من أجل توسيع مداركهم (١٥٩، السنة الأولى، العدد التاسع، ص ٢٩٣).

وطرحت في الجمعية العلمية السورية، كما طرحت في جمعية ١٨٤٧، مسألة تعليم المرأة، وعلى المستوى نفسه، فقد كان المنورون السوريون يرون أن تعليم المرأة ضروري فقط حتى يتسنى للمرأة أداء واجباتها المنزلية على نحو أفضل وتربية أطفالها بشكل أحسن (١٥٩، السنة الأولى، العدد السادس، ص ١٥٨ - ١٦٣)، وقد استمر هذا الرأي لفترة طويلة، كما سنرى فيما بعد.

### وربط المتورين العرب ترويج المعارف بالمطالبة بموقف إيجابي من الحياة.

وكان الحديث يدور في سلسلة من المحاضرات حول دور العلم البارز في نشاط الانسان، وكان يجري التأكيد على ضرورة الملحة بالنسبة لكل إنسان في الاهتمام بالعمل المفيد من الناحية الاجتماعية، الذي «يشكل أساس الشرف والقدرة»، لأنه يحفز في الانسان السعي إلى اكتساب المعارف. فالمعارف هي حجر الزاوية في التطور الاجتماعي والتقدم (١٥٩١، السنة الأولى، العدد الثاني، ص ٣٩ - ٤١). وينبغي التنبيه بأن أعضاء الجمعية، الذين أدركوا بشكل واضح درجة التخلف الاقتصادي للبلاد، قد أشاروا إلى أن السياسة التجارية للدول الأوروبية في سوريا تحول دون تطور المبادرة الخاصة في الميدان الاقتصادي. وتتناول هذه المسألة معاصرة فريج «عن التجارة»، التي أقيمت في اجتماع ١٩ ديسمبر ١٨٦٩، ومعاذرة سليم كساب «حول حالة الصناعة»، التي أقيمت في ٤ أبريل ١٨٦٩. وذكر الكاتبان بشكل خاص، أن التجارة في البلاد ليست نامية، وأن الصناعة في حالة تدهور. أما الزراعة فهي في وضع يرثى له (١٥٩١، السنة الأولى، العدد العاشر، ص ٣٥٥ : السنة الثانية، العدد الرابع، ص ١٦٤ - ١٦٥). وقد وجه كساب الانتباه إلى أن سوريا تسمير بسرعة غريبة نحو الاحتطاط والبؤس. وذكر أن الكثير جدا من المنتجات الأجنبية التي تصدر إلى سوريا، تنتج في سوريا نفسها. وقال «إن جزء من المواد الأولية السورية، يعود البنا في هيئة سلع تباع بأسعار عالية بشكل غير عادي» (١٥٩١، السنة الثانية، العدد الرابع، ص ١٦٦). وقد ترتب على هذا ترقف في الاقتصاد السوري. وأعرب فريج وكساب على حد سواء عن الثقة في أنه لا يمكن تخليص البلاد من حالتها البائسة إلا عن طريق نشر التنوير.

إلا أنه لا يمكن الحكم على التعاطفات والآراء السياسية لأعضاء الجمعية من خلال محتويات المجموعة وذلك بسبب المحط المفروض بصراحة على نشر مواد تنطرق إلى المسائل الدينية أو السياسية. وبالرغم من ذلك يمكننا أن نرجع وجود صراع للأراء في الجمعية، وهو ما تؤكد، بشكل خاص، ملحوظة وردت في إحدى محاضرات سنة ١٨٦٩: «وقد ظهرت من قبل مقالات لم ترق لنا: فهي من ناحية، تنطلق من الشك والإرتياب والأفكار الخيالية المفسدة. ومن ناحية أخرى، تنطلق من الحسد والأهتاف الخاملة» (١٥٩١، السنة الثانية، العدد الأول، ص ١٦ - ١٧). بل إن اشتراك البازجي وقر، عضوي الجمعية، في حلقة سياسية سرية في السبعينيات (مستحدث عنها فيما بعد) - لهر دليل مهم على أنه إلى جانب الميول المعتدلة كانت توجد أيضا ميول راديكالية.

أما متى ولماذا توقف نشاط الجمعية العلمية السورية، فهذا ما لا نعرفه. وربما تكون الاجابة واردة بشكل جزئي في إحدى خطب فريج، عضو الجمعية النشط، نوه فيها بانعدام وحدة الآراء في مثل هذه الجمعيات (٢٩).

ولم تظهر جمعية ثقافية - تنويرية جديدة في بيروت إلا في سنة ١٨٨٢. تحت اسم «الأكاديمية الشرقية»: أما مؤسسوها فأشخاص معروفون جيداً في تاريخ النهضة. وهم فارس نمر ويعقوب صروف وكورنيليوس فان - ديك. وهنا نلتقي من جديد بأسماء معروفة: ابراهيم البازجي، وسليم شحادة، ويوحنا فورنات، وسليم البستاني. وهنا أيضا يعمل بطرس البستاني الذي لا يعرف الكلل، والذي يتبادل الرسائل بشكل واسع إلى حد ما مع مراسلين في بلنات الشرق وأوروبا. وكانت غالبية أعضاء الجمعية من المسيحيين (٤٠).

لقد ساعد العمل التنويري وتطور الصحافة على التقارب الداخلي لمختلف التجمعات الاجتماعية التي كانت تترزح تحت نير الرقابة الاقطاعية ؛ وقد تشكل الرأي العام وتكونت فئة من الائتلاتجنتسيا العربية الليبرالية على أساس المصالح العامة وكذلك الثقافة والأفكار التنويرية بوجه عام. ولا يوجد ما يمكن قوله بعد عن ذلك الدور الهائل الذي لعبته الائتلاتجنتسيا في حياة الشعب.

إن لكل شعب مجموعة من الناس. تعكس ميول الفئات الاجتماعية المختلفة. وتاريخ الفكر الاجتماعي يرتبط قبل كل شيء بنشاط ممثلي الائتلاتجنتسيا القومية (٤١)، وهي تلك والصقورة المفكرة». وتتكون الائتلاتجنتسيا من ممثلي طبقات وتجمعات اجتماعية كثيرة. ويفضل خصائص وضعها الاجتماعي ووطنانها، وكذلك بفضل الاستقلال النسبي للوعي الاجتماعي. تعتبر (بمعنى معين) فئة مستقلة، لها وعي خاص. إلى جانب أن صراع الأفكار والمبادئ المميز لها يعد - في الميدان الايديولوجي- مظهرًا من مظاهر تضارب مصالح التجمعات الاجتماعية المختلفة. والائتلاتجنتسيا العربية، الحديثة التكوين. كانت قليلة الوزن جدًا في القرن التاسع عشر. (٤٢) ولكننا برزت مباشرة بوصفها قوة قادرة على قيادة حركة الشعب المعادية للاقطاع وقيادة الحركة القومية - التحررية وتحديد مهام النضال وطرح الشعارات الكفاحية.

وكان لنشاط المنورين، الذي بدأ في منتصف القرن الماضي في سوريا، أهمية كبيرة في تهئية الحركة المعادية للاقطاع والحركة القومية التحررية. وفي ظروف تخلف البلدان العربية الاقتصادي والثقافي، كانت المهام المطروحة أمام المنورين العرب لم تزل محتفظة بحاليتها حتى في العقود الأولى من القرن الحاضر. ومن اليسير أن نفهم أنه، حتى بعد أن دفعت الحياة إلى الصدارة بمشكلات النضال السياسي الحاد، استمرت عناصر من البرنامج التنويري تؤثر على كل قرار سياسي.

وفي دراستنا لمشكلات تطور الفكر الاجتماعي العربي، لا ينبغي أن نفغل الإشارة إلى أن الحركات التحررية الشعبية العفوية كانت جزءًا لا يتجزأ من خلفية الحياة الايديولوجية للشعب العربية في فترة نشوء التنوير العربي وانتشاره وفرة تشكل الوعي القومي وتربية الاحساس بالحقوق والواجبات المدنية.

ومع أن المنورين والقوميين العرب الأوائل لم تكن لهم صلة مباشرة بانتفاضات الجماهير الشعبية، فإن نشاطهم - من حيث استجابته لمتطلبات العصر - كان يعكس مصالح المجتمع كله بوجه عام. شأنه في ذلك شأن العديد من الحركات الشعبية.



## حواشي الفصل الثاني

- ( ١ ) الأوربة - مصطلح ليس دقيقاً تماماً ، لكن ، لمعل أنسب من غيره للإشارة إلى الإتحاد الذي انتظته التحولات التي جرت في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للبلدان العربية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . والأوربة لا تعني نقلاً إلى التسمية العربية لكافة معايير ونظم وإيديولوجيات أوروبا . فهذا المصطلح لا يعني سوى أن التحولات المعاصرة التي حدثت مسار التطور التقدمي للعالم العربي ، قد جرت في الإتحاد نفسه الذي سار فيه تطور أوروبا الاجتماعي - الاقتصادي . وكانت مرتبطة بأوروبا وساعدت عملية تشكل الصلاتات البروجازية في البلدان العربية . ويستعاض حالاً في كثير من الأحيان عن كلمة «الأوربة» بكلمة «التحديث» ، غير أن هذه الاستعاضة ليست اختياراً بين مصطلحين متساويين ، لأن مصطلح التحديث ينطوي على شحنة فكرية مقابلة ولكن استغفامه لما هو أكثر من تشخيص العصر الذي ندرسه . ولذا ينبغي التأكيد بشكل خاص على الطابع التقدمي للعملية التي نسميها في هذا المصطلح بالأوربة . وأرد أن أذكر في هذا الصدد بملاحظة د. ماركس الذي كتب ، منوها بالطابع المتناقض لمسياسة الامبريالية الانجليزية في الهند ، فقال إن الجوليا مدعوة إلى أن تنقل في الهند ، في الوقت نفسه أيضاً رسالة إنشائية - إرساء الأساس للمادي لمجتمع عربي في آسيا . كما إن د. أ. ليتين قد استخدم معايير والأوربة والمثلث الأوربية ووالفيل العامة للزمنة الأوربية بمعنى إيجابي . وقد أشار في مقاله «أي تراث نجد؟» ، في معرض إبراز أن دعاء التقدم في روسيا - جراس أوفيا ، للتراث ، الذي ظله لهم الثرون الأوربيين والروس بين الأرمينيات والسبعينيات ، أشار إلى أن هؤلاء الثرون يمتزجون ، إلى جانب أشياء أخرى ، «بالدفاع الحار عن الثنور والحكم الذاتي والحرية وأشكال الحياة الأوربية والأوربة الشاملة لروسيا عمراً» (٢١ ص ٥١٩) .
- ( ٢ ) تجدر الإشارة إلى أنه حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان أكثر الأشخاص تيزاً يهدف النظر ولقافة بين عملي النخبة الانتطاعية - الأستقراطية والأوساط الانتطاعية - الملكية المقابلة ورجال الدين يؤلفون تقريباً نصف رجالات النهضة (ينطبق هذا التقدير على أولئك الذين يصادف القارئ أسامحهم على صفحات هذا الكتاب) .
- ( ٣ ) تشهد الدلائل على حدوث انتطاط شديد في كافة مجالات الإنتاج الأدبي في فترة السيطرة التركية .
- ( ٤ ) مسألة الثنور في الشرق ، خاصة في البلدان العربية ، تصفري في السنوات الأخيرة شديد انتباه الباحثين في بلادنا ، وتستثير مناقشات مهمة بالبحر .
- ( ٥ ) كثيراً ما يستخدم مصطلح «التجديد» ، ويدو أن المصطلح الأول أنسب ، ولو لأن عملي هذا التيار أنفسهم كانوا يسعون إلى اصلاح الإسلام . وكان بلوغ هذا الهدف يبدو ممكناً ليس عن طريق تكيف المفاهيم الإسلامية القائمة لمتطلبات العصر ، وإنما عن طريق التخلي عن كثير من المعايير والأراس للهمة (مع الاحتفاظ بالولاة لليقينية) من أجل الرجوع إلى القرآن وإلى الإسلام الأول . وأخيراً ، بما أن هذا التيار الإيديولوجي يشكل من الناحية الموضوعية انعكاساً للعملية الاجتماعية للهمة الخاصة بتشكيل البروجازية وتنطع الطبقة المتجهة إلى كسب السلطة إلى تكيف الإسلام بما يتماشى مع احتياجاتها ، فإنه بعد أول ثروة روحية بروجازية ذات تأثير مهم على تشكل عقيدة الانتطعتسية الإسلامية ، ولذا يبدو ضيق مصطلح «التجديد» واضحاً . ومن الأنسب أن نستعمل بدلاً منه مصطلح «الاصلاح» الأوسع . ثم إن من الواضح ، ومن الأنسب ، المرافزة بين حركة اصلاح الإسلام الحديثة الأطلاعية والحركة الاجتماعية - السياسية المعروفة التي شهدتها أوروبا الغربية في القرن السادس عشر .
- ( ٦ ) كل هذا يمكنه أن يفسر التناقض الغريب الذي انتبه اليه ه. ل. ر. جيب ، المستشرق الإنجليزي الشهير ، الذي كتب نقلاً ، ولقد أدى تغفل الأفكار الأوربية شيئاً فشيئاً إلى تقويض الظروف السياسية والاجتماعية اللدعة ولتح السبيل أمام أفاق جديدة . غير أن هذه التغيرات تهدت في نهضة الأدب العربي الحديث ليس في مصر ولا تحت ضغط سياسي من جانب أوروبا . ثم إن الأعجب من ذلك أن المسلمين لم يشغلوا في هذا الأدب مكانة قيادية (٢٨ ص ١١٣) . ففي سوريا بالتحديد ، تسنى للتناصر البروجازية ، بفضل وضعها الاجتماعي ، الاستجابة أكثر من غيرها لثقل الأوربية . والأدب العربي الحديث مدين لهذه العناصر بالتجديد بالكثير .

(٧) كما لاحظ لدى الإيديولوجيين المسلمين العرب الفكرة الثورية عن الأخوة الدنية - أحد عناصر شعار الثورة الفرنسية: «الحرية والمساواة الإخاء» - وصرح ذلك أساساً إلى أن الظروف الاجتماعية - الاقتصادية للعالم العربي لم تكن تتضمن مقدمات وإفرا طرحة هذه الفكرة. ثم إن مفهوم «الإخاء» عند المسلمين كان يتطابق مع المفهوم التقليدي عن «الأخوة في العقيدة» وطبيعي أيضاً، أنه كان من الصعب إزاحة فكرة الأخوة في العقيدة المألوفة من وعي المسلم حتى تحل محلها فكرة الأخوة الدنية.

(٨) انظر عن ذلك، خصوصاً، مؤلف خوري (١٠٧).

(٩) كما حدث موقف مماثل في سنة ١٨٠٧ عندما نزل الانجليز إلى مصر، نتيجة لتعامل الجيش المصري المتيف مع السكان، كما يشهد على ذلك الجبرتي: «ونتيجة لأثران الصنف الفظيعة التي كان الجنود يتزلونها بالشغب وللأعمال الكريهة التي كانوا يرتكبونها، أخذ الناس يمتنون محبة الأوروبيين، أياً كان أصلهم...» (٤٠، ص ١٤٧).

(١٠) لعل وجهة النظر هذه تحمل طابع الدعاية، التي كان يقوم بها رجال الدين الفرنسيون، الذين وجدوا لأنفسهم ملجأ من الثورة في الشام (أنظر مقال د. ل. فاينشتاين «الجاليات التجارية الفرنسية في الشام خلال عهد النظام القديم وخلال عهد الثورة» - ونوفى فوستوك، ١٩٢٩، المجلد ٢٥، ص ٢٩ - ٢٧).

(١١) في تاريخ ولبنان في عهد الأمراء الشهابيين، الذي صدر في بيروت في سنة ١٩٣٣، يقدم المؤرخ اللبناني حيدر الشهابي (١٧٩١ - ١٨٣٥) للثورة الفرنسية من الزاوية نفسها التي يتبناها منها تقيلاً الترك، فيقول الشهابي إن الثورة الفرنسية كانت نتيجة للحكم المطلق، التي أدت إلى حدوث وتدهور في المملكة، وإن الملوك الأوروبيين قرروا سحق الثورة حتى «لا تفلد الشعوب الأخرى» الفرنسيين. وهو يستخدم كلمة ومشاهدة العربية ترجمة لكلمة (رييولييك) وجمهورية الفرنسية، شأنه في ذلك شأن تقيلاً الترك (١٠٧، ص ١٦٩ - ١٧١).

(١٢) يبدو أن أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧)، مؤسس الأدب العربي الحديث، هو الوحيد الذي أولى شيئاً من الاهتمام للهيكل الاجتماعي للمجتمع الأوروبي. غير أنه هو أيضاً فعل ذلك من أجل هدف واحد وحيد: وصف أخلاق وعادات مختلف المجتمعات الاجتماعية، وإبراز أن لكل شعب بوجه عام تقاليد عامة وأخلاق يتميز بها الجميع، وأن لكل طبقة، فضلاً عن ذلك، تقاليد وأخلاقياتها. واليه كيف كان الهيكل الطبقي لا ينفك يندر في نظر الشدياق: «يمكن تقسيم هذا الشعب إلى خمس طبقات. في عداد الطبقة الأولى يدخل الأمراء والوزراء والأرستقراطية، وكذلك الأشخاص الآخرين، الذين يشغلون مكانة عالية جداً، والأساقفة، ونظم الطبقة الثانية الرجاء، الذين يعيشون أساساً على دخل يحصلون عليه من أملاكهم، وليس من طرق الاستغلال بهتة من المهن، وهم لا يحصلون ألقاباً سامية. أما الطبقة الثالثة فهي طبقة المرسين والمحامين والقضاة وكبار رجال الأعمال. في حين أن الطبقة الرابعة تشمل جمهور صفار رجال الأعمال والكاتب... ويدخل في قوام الطبقة الخامسة الحرفيون والعامل بإيهم اللاعن، الذين يشكلون الغالبية الساحقة من الشعب» (تقلاً عن: ١٧٥، ص ١٢٧).

(١٣) على سبيل المثال، فإن عبد الحميد ضياء (١٨٢٥ - ١٨٨٠)، الكاتب التركي البارز وأحد الشخصيات المرموقة في فترة التنظيمات، قد ترجم إلى اللغة التركية رواية ج.ج. روسو «إميل»، أما الكاتب الشهير ناصح كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) فقد ترجم - جزئياً أو بالكامل - مجلداً من مؤلفات روسو وكنتفدروسية ويكسون (٦٥، ص ٤٨).

ولعل أحد الأمثلة الناقلة على كيفية مساهمة الأتراك على نشر الأفكار الثورية بين العرب يتمثل في كتاب الكواكبي «طابع الاستبداد» (الذي استحدث عنه فيما بعد)، والذي يحمل في طياته بوضوح طابع تأثير كتاب ف. أنطوني، الكاتب الإيطالي، «عن الاستبداد». ولم يكن الكواكبي يعرف لغات أوروبية غريبة وهو لم يتمكن من التعرف على كتاب أنطوني إلا في ترجمته التركية، التي نشرها للتدوير التركي. أ. جودت في سنة ١٨٩٨ (٢٢٦).

(١٤) يرد عند ي. يتروسيان مقتطف من صحيفة «وحيت» - لسان حال «العشاقين الجدد». ويقول هذا المقتطف: «إن شرعنا، المستندة إلى الهياكل الدستورية في مسائل الأمانة الشعبية العامة، لا تتماشى مع الاستبداد» (٦٥، ص ٧٥).

(١٥) لا زال من الصعب تحديد درجة مشاركة الأوساط التقدمية التركية في تطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي، لأن أحداً لم يدرس هذه المسألة حتى الآن دراسة خاصة. غير أن دراسة تاريخ تركيا والبلدان العربية الحديثة تبيّن أن تطور الفكر الاجتماعي التركي والعربي في اتجاه تشكل إيديولوجية بورجوازية قد بدأ تقريباً في وقت واحد. ويشير مؤرخون عديدون للأدب العربي الحديث وللحركة القومية في البلدان العربية بحق إلى الأثر الطيب الذي كان للحركة الدستورية في تركيا، خاصة الحساس الاصلاح في لرجل دولة تركي بارز كمدت باشا، على الفكر الاجتماعي العربي.

(١٦) في سنة ١٨٧٨ استدعى السلطان عبد الحميد خير الدين التونسي إلى اسطنبول وعينه صدراً أعظم. إلا أن خير الدين قدم استقالته في سنة ١٨٧٩؛ فلم يكن عبد الحميد على استعداد لإبرائه ومحاولة الرامية إلى تقيد سلطة السلطان عن طريق توسيع حقوق الوزير. ولم يعد خير إلى تونس؛ فقد مات في اسطنبول (أنظر عنه ٨٨، ص ١٤٧ - ١٨١).

(١٧) استخدم مراه في هذا المؤلف أسلوباً مستعاراً من النثر اللغوي الفرنسي وهو الأسلوب الخاص بسرد حلم مزعوم وآه الكاتب. وكان لهذا الأسلوب أنجابه بين كتاب الدولة العثمانية، خاصة بين عمليين للأدب التركي كعبد الحميد شيا، وتامق كمال. وخط الموضوع بسيط؛ نتيجة لحرب طويلة تنتصر جيش «مملكة الحرية» بقيادة الوزير «محبوبة السلام» والمسلح «بالعلم والحرية» على جيش «مملكة العبودية». ثم قتل حاكم «مملكة العبودية» أمام القضاء، حيث يرأس المحكمة ملك الحرية ومملكة المحكمة. أما التامق فهو فيلسوف، وفي سياق نظر القضية، يجري بسط آراء الكاتب الاجتماعية وتصوره عن سبل إصلاح المجتمع (١٤٤، ص ١٠١ - ١٠٥).

(١٨) الحرية المطلقة - مثل أعلى يستحيل بلوغه، وحلم أبدي لأن «الجنس البشري». كما يؤكد مراه، «عهد للزمن، والزمن يتقل عليه». ولقد كبدت العبودية الناس:

الأمير يحيى مصفا

فريق النظمه يصفه.

والأسير المصد

يجر الأغلال لا أكثر (٣٦٠، المجلد ٥، ص ٨٤٣).

(١٩) يصف مراه هذا المبدأ بأنه «أعظم عوامل السياسة الصحيحة». وهو يشير إلى ضرورة جعل القانون «واحدًا بالنسبة لكافة المواطنين دون أدنى تفرقة بين الناس» (نقلا عن: ١٠٧، ص ١٨٩).

(٢٠) خلال الفترة من ١٨٧٦ إلى ١٨٨٣ أصدر البستاني نفسه ستة مجلدات وأعد مجلدا سائما للنشر. كما أصدر ابنه سليم البستاني وأبناء، سليم وقريب بطرس البستاني - الأدباء المعروف والشخصية السياسية المرموقة سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥)، خمسة مجلدات أخرى. وقد ظلت دائرة المعارف غير مستكملة.

(٢١) لعل ذلك يعود جزئياً إلى ابتعاد أدب اسحق عن العراقيين، الذين كان ينهزمهم إلى الاعتدال في مطالبهم. رمن الراضع أنه لم يكن يزعم بإمكانية نجاح الانتفاضة دون جهد حضري كبير في معضار توير الشعب.

(٢٢) في هذا السياق، لا ينبغي إغفال احتمال وجود أثر للرومانسية الفرنسية والانجليز في على الناس المدين باللفات الأوروبية. أما في السبعينيات فقد وجد أثر أيضاً للأدب التركي، الذي انطد في تلك الفترة ملهماً رومانسياً شديد الوضوح.

(٢٣) نشر إعلان في مجلة «الجنان» الصادرة في بيروت سنة ١٨٧٣، كتبه بطرس البستاني، وهو إعلان يعطي فكرة عن مفوضته: «١ - لم يكن المقصود من إنشاء المدرسة أن تكون معهداً دراسياً لأمة جماعة دينية محددة. فأبرها كانت ولا تزال مفتوحة لكافة أبناء الوطن. لكافة الناس بصرف النظر عن الانتماء المرقني والديني والفرقي. وفي هذا السياق فإنه لا مأساس هناك على أي نوع معتققاتهم الدينية. ٢ - تلت المدرسة الانتباه إلى ضرورة إحياء اللغة القرية، التي تتوقف على معرفتها لمجاعات المدارس في معرفة الله الأم وفي اللغات الأجنبية والمعارف، التي يتمتع بها الأجانب، لأن أساس التطور التنمسي للانسان، كما هو معروف، هو لغته القومية التي يتلقونها منذ الرضاعة. ٣ - تهتم المدرسة بالحفاظ على شعور الحب للوطن والحق، حتى لا يصبح رواد المدرسة غرباء في وطنهم ويخدنون أبنائهم، كما هو مقرر في عملية الدراسة. وينتهي بالاعراب عن الأمل في أن تلقى المعارف والعلوم انتشاراً بين العرب (نقلا عن: ١٢٥، ص ٩٢). وقد استمرت مدرسة البستاني خمس عشرة سنة، وكان يدرس فيها ٢٠٠ طالب من مختلف أقاليم الدولة العثمانية» (٢٠٨، ص ٢٧).

(٢٤) يمكن الحصول على معلومات تفصيلية عن الصحافة العربية في القرن التاسع عشر، بالرجوع إلى كتاب فيليب طرازي الجامع (١٣٦)، وكذلك بالرجوع إلى (١٣٩).

(٢٥) في أواخر القرن التاسع عشر، تولد حركة تنويرية في العراق أيضاً، غير أنه حتى إصلاحات التنظيمات لم تزد هناك، على ما يبدو، إلى حركة اجتماعية جادة. وكل ما هو معروف أنه في سنة ١٨٧٤ أنشأ مسيحيين عراقيين جمعية «دماسي التقدم والتنوير»، التي وضعت نصب عينها إنشاء مدارس لا دخل لها بالانتماءات الطائفية. وقد سار عمل الجمعية تحت شعار

نفسه الذي صدرت تحت مِجلة «الجنان» التنويرية البيروتية - «حب الوطن من الأيمان» - وعلى أساس المبدأ القائل بأن المعارف والأخلاق السامية - أساس المدنية والتقدم (١٧٥٣ - ٩ - ١٨٧٤). وكفي القول أن أول مجلة أجنبية - تاريخية وعلمية لم تظهر في العراق إلا في سنة ١٩١٠. أما قبل سنة ١٩٠٨ فلم تكن في العراق أية نشرة دورية، باستثناء ثلاث نشرات يومية رسمية ومجلات تبشيرية. أما في البلدان العربية الأخرى فلم يبدأ العمل التنويري إلا في القرن العشرين.

(٢٦) «صورة الاعتبار يستودع الأحاسيس والأفكار» في خمسة أجزاء. وقد صدر في القاهرة في ١٨٨٥ - ١٨٩٤. ونشأ عن كافة المعلومات المكتبة عن جغرافية وتاريخ وتظم مختلف بلدان العالم السياسية وحياتها الاقتصادية والاجتماعية، يتجلى في الكتاب أيضا موقف الكاتب الاستعماري من النظم السياسية، القائمة في أوروبا، المبنية، حسب تأكيده، على مبادئ الحرية والعدالة، وقد ترك التقدم الذي أحرزته أوروبا وأبحاثها في كافة ميادين المعارف أثراً خاصاً في نفسه.

(٢٧) أنظر عنها: ١٢٥، ص ٩٩ - ١٧٣، ١٧٩، ص ٥١ وما بعدها: ٥٩.

(٢٨) يستفاد من مذكرة بتاريخ ٢١ أبريل ١٨٤٨، وجدت بين محفوظات البعثة الأميركية في بيروت، أنه لأجل إنشاء الجمعية تكونت لجنة من كورنيليوس فان - ديك، طبيب البعثة، الذي حاز فيما بعد على شعبة واسعة بين سكان لبنان المسيحيين، ومن اثنين من المشرعين (١٧٩٩، ص ٥١).

(٢٩) كان للجمعية مراسلها في دمشق وصيدا وطرابلس وصفد. وكان هؤلاء جميعاً من العرب المسيحيين (٢٤٨، المجلد ٣، ١٨٥٣، ص ٤٧٨).

(٣٠) كما يعطي فكرة عن تكوين الجمعية تعليق ساخر، مقدم بالمعجزة، ورد في دفتر يرميات الأرشمندريت الروسي بورغيري (أوسيبسكي)، الذي كان في سوريا آنذاك، تقول مذكرة ١ مارس ١٨٥١: «... إنني أعني العمل البيروتين من ملتنا. لقد انتقمنا الباهرة جمعية علمية... فالتجار - القرضيات، تبار العرودات الجملة، قد خطر لهم أن يقيموا بالآرئين (مقياس طول روسي قديم يساوي ٧١ سنتيمتراً - المترجم) أسرار الحياة والدين» (٦٦، الجزء ٤، ص ٩٢ - ٩٣).

(٣١) «... بناء على توصية من الرئيس، يجب على أحد أعضاء الجمعية النفاخ من موضوعه، على أن يلتزمه آخر بحججه...» (٣٠، الجزء ١، ص ٣٠٥).

(٣٢) أفكاد إيلي سميت، الذي رأس الجمعية خلال سنة ١٨٥٧، في سياق وصفه لعملها في سنة ١٨٥١، أكد بشكل خاص: «إننا لا نجتمع للنظر في مسائل متصلة بالطائفة الدينية، التي تفرق أبناء البلاد» (٨٥، المقدمة، ص ٢).

(٣٣) مثال واحد فقط: في المثال المذكور أعلاه يوضح مشاقرة الحراغات من وجهة نظر العقل والطبيعة. واليك مثال آخر: كل ما في الطبيعة يعمل لأوتباط الأسباب والنتائج. أما في الأساطير فلا وجود لخل هذا الارتباط (٨٥، ص ٢٧).

(٣٤) أشار إيلي سميت في إحدى الخطب إلى أن عمل الجمعية يجب أن يجري باللغة العربية (٨٥، المقدمة، ص ١١).

(٣٥) كتب إيلي سميت إلى الجمعية الاستشرافية الأملانية فقال: «نحن نجتمع مرتين في الأسبوع، وتلقى محاضرات علمية في بعض الأحيان» (٢٥٠، المجلد ٢، ١٨٤٨، ص ٣٧٨).

(٣٦) مما يضاف له أننا لاحظنا على معلومات مرتون بها حول نشاطها. والاشارة الواردة عن إنشاء الجمعية في سنة ١٨٥٧ في كتاب ج. انطونيوس (١٧٩، ص ٥٣ - ٥٤) هي من حيث الجوهر الاشارة الوحيدة عن وجودها. أما سليم البستاني، أحد أعضاء الجمعية العلمية السورية في سنة ١٨٦٨ فقد قال في صحيفة «الجنان» (١٧٥٣ - ١٠ - ١٨٧٤) أنه لم يكن في بيروت غير جمعيتين ثقافيتين - تنويريتين (الاشك أنه يقصد جمعيتي سنة ١٨٤٧ وسنة ١٨٦٨). ويشير الكاتب المعروف ج. زينان في كتاب «تاريخ أدب اللغة العربية» إلى أن الجمعية العلمية السورية، التي حصلت على اعتراف رسمي في سنة ١٨٦٨، كانت تعمل في الفترة السابقة على ذلك أيضا (١٢٥، ص ١٠). أما لويس شيخو، فهو يشير إلى أن الجمعية العلمية السورية قد نشرت أعمالها في سنة ١٨٥٧ (١٣٤، الجزء ٩، ص ٧٥).

(٣٧) صدر ١٧ عدداً في الفترة من يناير ١٨٦٨ إلى مايو ١٨٦٩.

(٣٨) كان للجمعية مظهرها في اللقائية وعص وطرابلس وصيدا وحيفا وبيت الدين ودير القمر وصاه وعكا والقنس وناقا وبعليكة (١٣٦، الجزء ١، ص ٧٥ - ٧٧).

(٣٩) في محاضرة «حول الجمعية وتعلمها وبسبيلها إلى النجاح»، ي طرح سليم فريج فكرة طريفة: إن تأسيس جمعية لا تفعل شيئاً، أمر

يجعل حضور اجتماعاتها مسألة صعبة. ففي البداية، ذهب للتعبير عن أفكارنا، غير أننا سرعان ما نلاحظ أن وجهة نظرنا تختلف مع وجهات نظر أشخاص آخرين، يصعب اقتناعهم بصراها. وهكذا يكف الناس عن حضور اجتماعات الجمعية، ثم ينتهي بها الأمر إلى التفكك. وفي هذا السياق يصر فريج عن أمه في أن تنجز الجمعية العلمية السورية من مثل هذا المسير (١٩٩٠، السنة الثانية، العدد السادس، ص ٢٢٦ - ٢٢٧).

وبعد ١٨٨٩ لاجئ معلومات عن الجمعية العلمية السورية، ويمكن افتراض أنها تفككت قبل عام ١٨٧٤، إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة سليم البستاني في ولجانه بتاريخ ١ مايو ١٨٧٤ عن بعض الظروف، التي لم تسمح للجمعيات العلمية البروتية بالاستمرار إلى أيامنا، وشهادة الأديب المعروف ل. شيوخ، الذي أكد أن جمعية ١٨٥٧، التي كانت تنشر أعمالها من وقت لآخر، قد أختلت في أسفلها بصورة منتظمة منذ سنة ١٨٦٨ واستمرت إلى هذا النحو خمس سنوات (١٩٣٤، الجزء ١، ص ٧٥).

(٤٠) في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تظهر في سوريا ومصر، إلى جانب الجمعيات التنويرية، جمعيات عديدة مختلفة، كانت تستهدف، بوجه خاص، تحقيق غايات تنويرية (أنظر من ذلك: ١٢٥، ص ٦٥ - ٩٠). كما ألهمه المثقفون العرب والأثرياء إلى الماسونية في معظم من سبل لاصلاح الدولة العثمانية ولأحرار التقدم الاقتصادي والثقافي. ومع أن الإخاء، قد استحال عند الماسونيين إلى ديمجيرية وكانت الراديكالية السياسية غريبة عنهم إلى حد بعيد، فإنهم قد ساعدوا بنشاط على نشر التنوير والأفكار التقدمية لـ النزعة الغربية، وكانت المحافل الماسونية تستخدم كمنابر للتنظيم السياسي. وأحد الأمثلة على ذلك المحفل الوطني الذي تأسس في القاهرة في سنة ١٨٧٨، والذي كان يقوده الزعيم الديني والاجتماعي المعروف جمال الدين الأفغاني والذي كان نواة للحزب الوطني، الذي قاد الحركة القومية-التحررية في مصر في ١٨٧٩ - ١٨٨٢.

أما في سوريا، فقد تشكل المحفل الماسوني الأول في سنة ١٨٦٢، وقد أغلق في سنة ١٨٦٨ بسبب جملة من تصريحات بعض أعضاء المحفل المعادية للحكومة. وظهر المحفل الثاني في سنة ١٨٦٩. وكانت اللغة الرسمية المعترف بها فيه هي اللغة العربية، غير أن أعضاء كثيرًا من المسيحيين والمسلمين واليهود (انظر: ٢٥٦، المجلد ١٣، ص ٤٦٣ - ٤٦٥، وعن الماسونيين في مصر - ٢١٧).

(٤١) المقصود بالانتلجنسيا في العصر الحديث هو فئة اجتماعية من الناس المثقفين بالعمل الذهني. كتب ل. لينين فقال: «وإنني استخدم كلمة مثقف وانتلجنسيا لترجمة الكلمتين الألمانية Literat و Literatentum اللتين تشملان ليس فقط الكتاب وإنما عامة المعلمين وعلماء المعرفة، عموماً، مثلي العمل الذهني (Brain workers) (كما يقول الإنجليز) تميزاً لهم عن مثلي العمل البدني» (٢٦٦، ص ٣٠٩).

وقد أشار ل. ا. لينين إلى أن الانتلجنسيا «عكس وتعبير بشكل أكثر وعياً وأكثر دقة عن تطور المصالح الطبقة والتجمعات السياسية في المجتمع كله» (١٧، ص ٢٤٢).

(٤٢) في مصر، أكثر البلدان العربية تطوراً، لم يكن ثمة، حتى ولقاً لاحصاءات سنة ١٩٠٧، سوى ٩ آلاف معام وموظف ومهنتس معماري وطبيب ومهنتس (في ذلك الأجانب منهم) (١٨٢، ص ١٥٦).



## الفصل الثالث





## المظهر الفكري للحركات الشعبية

### الحركة الفلاحية في سوريا

لا يسمع نقص المخطوطات والأدبيات يتكوير فكرة كاملة إلى حد ما عن الجانب الايديولوجي للحركات الشعبية التي ظهرت في البلدان العربية في العصر الحديث. أما فيما يتعلق بسوريا، فقد ظهرت هنا إمكانية لتحديد السمات الأساسية لتطور وعي الجماهير الشعبية. ويعود ذلك بدرجة كبيرة إلى المصادر التي استخدمتها أ. م. سميليانسكايا (٧٢ : ٧٣)، التي درست مسألة مقدمات الحركة الفلاحية (في لبنان أساساً) في الفترة من عشرينيات إلى خمسينيات القرن التاسع عشر، ومسار تطور هذه الحركة.

وقد تميز النصف الأول من القرن التاسع عشر في سوريا بسلسلة كاملة من الانتفاضات والبهات الفلاحية والحضرية. وشهدت الفترة من الأربعينيات إلى الستينيات صعوداً للتضال المعادي للاقطاع الذي حفزته التغيرات التي جرت في الهيكل الاجتماعي - الاقتصادي للبلاد تحت تأثير التطفل الكثيف لرأس المال الفرنسي والإنجليزي، وكذلك جر سوريا إلى مضمار السوق الرأسمالية العالمية. فانتفض الفلاحون وفئات واسعة من فقراء المدن ضد النير الضريبي الفاحش، وضد التصفص الاقطاعي وعنت الموطفين والتجنيد.

واتخذت الاضطرابات الفلاحية وانتفاضات سكان المدن أبعاداً واسعة جداً في لبنان، حيث أدت في نهاية الأمر إلى تقويض أسس النظام الاقطاعي. أما في بقية أراضي سوريا، فإن ما جرى أساساً هو انتفاضات من جانب فقراء المدن. ويعود السبب الرئيسي في ذلك إلى انه في لبنان -مركز إنتاج المعصولات الصناعية- كان الاقتصاد السلمي يتطور بدرجة أسرع تحت تأثير السوق العالمية. وكانت الحياة الاقتصادية أكثر كثافة بينما كانت التناقضات المميزة لأسلوب الإنتاج السائد، أكثر حدة، الأمر الذي يتبدى بوجه خاص في احتداد الصراع الطبقي. هنا بالإضافة إلى أن ظروف البلاد الجبلية كانت تسمح للسكان بأن يواجهوا بنجاح ولدة طويلة، محاولات الأتراك الرامية إلى إخضاع لبنان نهائياً وفرض السيطرة الكاملة عليه. وكان الشعب المغوار المحارب المسلح يحافظ على روح الاستقلال وعشق الحرية. أما تهديد الخطر المشترك فكان يوحد<sup>(١)</sup>. وفي القرى المتناثرة في الجبال، كانت الخدمة العسكرية الإلزامية لازتلال موجودة في هيئة وحدات شبه عسكرية اقطاعية، وكذلك شبكات الاتصال المعدة من عهد بعيد، والتي كانت تستخدم كلما أخطق خطر يحرق لبنان وامتيازاته: وكانت الانتفاضة هنا رد فعل من جانب السكان على أي انتقاص من حقوقهم.

أما في سوريا السهلية، فإن الاكتفاء الناتج الاقتصادي للمشتركات القروية لم يكن قد اهتز بعد تحت تأثير الاقتصاد العالمي. ولذا، كان غو التناقضات الاجتماعية ضعيفا، ناهيك عن أن التبعثر الاقتصادي الخطير للمشتركات القروية كان يحول دون توحيد السكان على امتداد الأراضي الشاسعة بغية خوض النضال المشترك. وكان يزيد من تشتت الفلاحين الهيكل الإداري، الذي كانت البلاد مجزأة في ظله إلى دوائر ضريبية التزامية، يتمتع فيها كبار ملاك الأرض بسلطة واسعة.

وإذا وضعنا في حسابنا، بالإضافة إلى ذلك، عجز الفلاح الأعزل عن مواجهة أي اقتطاع مدجج بالسلاح، وحكم التقاليد في العلاقات المتبادلة بين صاحب الأرض والحاكم المحلي، والذي احتفظ بقوته في ظروف بطء التطور الاجتماعي - الاقتصادي، فإن سلبية الفلاحين النسبية تبدو مفهومة.

وفي الوقت نفسه، ففي المدن الكبرى، ولو أنها قليلة جدا (دمشق، القدس، حلب)، كان السكان ترحمهم ظروف العمل الواحدة وانتمائهم إلى طوائف حرفية تعتبر مشتركات من نوع خاص، وارتباطاتهم مع السوق باعتبارها مركزا للنشاط العلمي ومع أحيائهم السكنية. فكانوا أكثر سرعة وأقوى عزيمة في النهوض ضد تعسف السلطة الاستبدادية. وبالإضافة إلى ذلك فإن العناصر المتبرمة التي كانت تهجر الريف كانت تعد إلى المدن: فهنا كان الائتلات من ملاحظات الاقطاعيين والسلطات أسهل.

على أن الهبات والانتفاضات الفلاحية، وكذلك الحضرية، في الربع الأخير من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت من الناحية الأساسية تجليا عفويا للتناقضات الطبقية. علاوة على أن احتجاج الشعب لم يكن مرجها ضد النظام الاجتماعي - السياسي القائم وإنما ضد بعض المستغلين عن الرذائل التي يعانيها: الباشا - البيلطي (انتفاضة ١٧٧٠ في طرابلس)، وإلى دمشق (١٨٢٥) والغ... أما سمعة السلطان بوصفه حاكما روجيا فكانت لا تزال عالية حتى التدخل المصري. إذ كان الشعب ينزه ذات السلطان، متهمًا بأشواته وبعض موظفيه بالمستولية عن كل المصائب. وكتب الفلاحون في عريضتهم التي تقدموا بها إلى الوزير التركي في عكا فقالوا: «أن تألبنا وانتفاضنا ليس مرجها ضد الدولة العثمانية؛ فالمستول عن ذلك هو نير الأمير بشير» (٩٦، ص ٢٠٠). إلا أنه لا ينبغي مع ذلك أن ننكر أن هذه الانتفاضات كانت تتميز من الناحية الموضوعية بسمات نضال تحرري معاد للأتراك أيضا، عندما كان استبداد الإدارة التركية سببا لها.

لقد ظل الفلاح لمدة طويلة غير مبال بالسياسة والمشكلات الاجتماعية، وكانت دائرة اهتماماته محصورة بالكامل تقريبا في الضرائب والأرض والشواغل اليومية وبعض الحقوق التقليدية، كحمل السلاح وما إلى ذلك. ولكن الانتفاضات الشعبية المعادية للاقطاع ساعدت على تربية الناس وإيقاظ وعيهم.

وقد تحمل أمران بأهمية كبيرة بالنسبة لتربية اللبنانيين السياسية خاصة: الثورة اليونانية (١٨٢١ - ١٨٢٧) والحكم المصري لسوريا (١٨٣٢ - ١٨٤٠).

فقد كان من شأن نضال اليونانيين الناجح ضد التير التركي أن بين لشعوب الدولة العثمانية المضطهدة طريق التحرر. وليس من باب الصدفة أن نجد في أحد بيانات السكان اللبنانيين الذين انتفضوا ضد الحكم المصري سنة ١٨٤٠ كلاما كهذا «إن اليونانيين، الذين ظفروا بالاستقلال، قد ضربوا لنا أروع الأمثلة...» (١٦٠، ص ٥).

أما الحكم المصري، فلم يكن من شأنه فقط تعميق الأزمة الاجتماعية في البلاد، وإنما ساعد أيضا على إيقاظ الوعي الاجتماعي لدى الشعب.

لقد كان الشعب السوري ينتظر المصيرين بوصفهم منقذين. بل إنه شارك (خاصة اللبنانيون) بشكل نشيط في العمليات الحربية ضد الأتراك.

وعرف المصرون السوريين على بعض أشكال الإدارة الأوروبية، ووسعوا غر التجارة، وأنشأوا منابر علمانية حديثة، والخ. وباختصار، فإنهم بفتحهم سوريا، قد بدأوا في أورتها بمعنى ما. ومع أن الإصلاحات التي نفذت في البلاد كانت مفيدة جزئياً للتجار المحليين وبعض أوساط السكان الأخرى، إلا أنها كانت بالنسبة للجماهير الواسعة عديمة الأثر على الأقل.

وبالمقابل، فإن السياسة الضريبية التي اتبعها الباشا المصري ومصادرة أسلحة السكان المحليين للحرية، في جبل لبنان، والتجنيد الذي لم يعرفوه من قبل والسفرة - كل ذلك أدى إلى كره المحتلين. فتنهض الشعب إلى النضال.

وكانت أكبر انتفاضة هي انتفاضة ١٨٤٠ في لبنان. ويعود سببها المباشر إلى مظالم الباشا المصري اللبنانيين بتسليم أسلحتهم ودفع ضريبة (الفردة) مقدماً عن سبع سنوات، وتنفيذ التجنيد (١٤٩، ص ٢٨). جاء في عريضة وجهها اللبنانيون إلى السلطان في سنة ١٨٤١: «ومن المعروف جيداً أن الانتفاضة في جبل لبنان ضد الحكم المصري، كانت موجهة بشكل رئيسي ضد الفردة... وسواها من الفروض التي لا تنقل أرهاقاً إلى جانب التجنيد...» (٢٣٥، المجلد ٣، ص ١١٠ - ١١٣) (٢).

وهكذا، فإن الانتفاضة المادية للحكم المصري، التي كانت قومية- تحررية من حيث شكلها، كانت من حيث محتواها معادية للاقطاع. وقد شارك في الانتفاضة فلاحون وبدو وحضرين واقطاعيين ورجال دين، فضلاً عن أن الجماعات الاقطاعية أساساً هي التي كانت تمسك بزمام القيادة بحكم التقاليد (٣). وما يستتبعه الانتباه أن الفلاحين الذين كانوا يشكلون القوة المحركة للانتفاضة، لم يكن لهم برنامج سياسي خاص. فقد انحصرت مطالب الثوار فيما يلي:

«وأولاً، لن ندفع غير «المال الواحد» (أي، كما كان عليه الحال في السابق، ضريبة واحدة حجمها واحد- المؤلف)، ثانياً، أن يقوم (الأمير بشير - المؤلف) بإبعاد بطرس كرامه (سكرتير الأمير، الذي كان له على هذا الأخير نفوذ كبير، والذي كان يسعى إلى تقوية السلطة المركزية- المؤلف) عن ديوانه، ثالثاً، أن يدخل في الديوان مندوبين عن كل طائفة دينية، رابعاً، أن يعفينا من توريد القمح من الناجم بلا مقابل، خامساً، أن يترك لنا أسلحتنا، سادساً، أن يترك لنا حرية الاختيار بين شراء أو عدم شراء الصابون (الذي كانت تنتجه مصانع الأمير أساساً- المؤلف) ٧٢١، ص ٦٨ : ١٤٥، ص ٢١. ومن الواضح أن المطالب ذات الطابع السياسي - إبعاد كرامة والتمثيل المتساوي للطوائف الدينية- كانت تعكس أساساً مصالح الأوساط الاقطاعية ورجال الدين. بينما يتهدى في نشاط الثوار السياسي - النزوع إلى الحصول من دولتي فرنسا والمجملتين الكبيرين على ضمان بتلبية مطالبهم- الأثر الذي لاشك فيه للعلاقات المباشرة للتجار المسيحيين المحليين ورجال الدين والاقطاعيين اللبنانيين مع الأوروبيين. كما أن النزوع إلى التوصل إلى تجسيد الحقوق والامتيازات التي نص عليها المخط الشريف (٢٣٥، المجلد ٣، ص ٨٧ - ١٨٣) لم يكن بالامكان أن يصدر إلا عن ممثلي الفئات البورجوازية، خاصة التجار المسيحيين، الذين وعدهم المخط الشريف بشار قيمة جدا. ولكن الجماهير الفلاحية كانت تزيد كل هذه المطالب لأنها كانت تتضمن مطالب يهتم الفلاحون بشدة الاهتمام بتحقيقها: وضع ضريبة موحدة والغاء السفرة. الخ.

وتدل وثائق الثوار على حدوث تغير مهم في ذهنية الشعب؛ فمع أن الشعب كان يعبر في بياناته

ورسائله عن ولايته للسلطان (٣١، ص ١٩٩) (٤)، فإن عجز الحكومة التركية عن مواجهة محمد علي قد فرض بشكل خطير هيبة الحكم السلطاني، ومن ثم هيبة السلطان نفسه. وجاء في رسالة سكان الجبل اللبنانيين الموجهة إلى السلطان، والتي تتضمن احتجاجاً على الضرائب الفاحشة: «... إن الشعب يدفع آثاراً لبيت المال نظير الحماية التي تكفلها السلطات للشعب... أما نحن سكان جبل لبنان فإننا، ليس فقط لانتمد إلى الباب العالي بحمايتنا، وإنما على العكس: فمن عادتنا القد عن وطننا بأنفسنا وحماية الآخرين من الملمات» (١٦٠، ص ٨٧). «والآخرين» - لعل في ذلك إشارة مباشرة إلى الحكومة التركية، التي ساعدتها الانتفاضة اللبنانية في التغلب على الباشا المصري المتمرد: إن الشعب قد أخذ يدرك قوته وإمكاناته. وقد تحدث ك. م. بازيلي عن ظهور بيانات «حساسية» في سنة ١٨٤٠، أثناء حملة مصرية، «وتشبه» فيها سكان الجبل «بالفرنسيين» ويشبهون أنفسهم بالكابيين<sup>(٥)</sup>، ويتحدثون عن الحرية، وينادون بجمعية شعبية، ويشيرون إلى اليونانيين الذين أطاحوا بالحكومة التركية «يعون الله» (٣١، ص ١٩٢). وأنداك بالتحديد، قامت الحركة الشعبية - التحررية في سوريا، لأول مرة، بصياغة مطمح الاستقلال؛ ولقد حللنا أن نستعيد استقلالنا أو نفنى» (٢٣٥، الجزء ٢، ص ٧٦). وإن كان الحديث لا يزال يدور حول الاستقلال عن مصر، وتحت النبر التركي. كما طرحت لأول مرة، مسألة إنشاء مجلس منتخب لعصم لبنان «من أبرزنا وأكثرنا استنارة» (٢٣٥، المجلد ٣، ص ٧٥)، وهو ما يبدل على بلوغ الحركة درجة أعلى بالمقارنة مع «چاكيات»<sup>(٦)</sup> العشرينيات ويعتبر استيقاظاً لفكرة سيادة الشعب التي طرحها المنورون العرب<sup>(٥)</sup>.

وكان ك. م. بازيلي يملك كل المبررات عندما توصل إلى تشخيص الحالة الذهنية الجديدة في البلاد على النحو الذي يظهر من رسالة بعث بها إلى السفير الروسي في القسطنطينية: «وإنه لا يزال من غير الممكن تقييم طابع الثورة المعنوية التي اجتاحت البلاد بقوة، فتحولت مؤسساتها الأبرية العتيقة إلى أطلال» (نقلًا عن: ٧٧، ص ٨٣).

وبعد اجلاء المصريين عن سوريا، تزايد النشاط السياسي لكافة فئات المجتمع. فمضت بداية الأربعينيات، عقد الفلاحين اللبنانيين اجتماعات ناقشوا فيها علناً مسائل الضرائب وكتبوا عرائض طالبوا فيها بالغائها لمدة ثلاث سنوات. ولقيت شعبية الأسطورة التي تتحدث عن «ناحية في فرانكستان تدعى سويسرا»، وهي ناحية جبالية مثل لبنان، لاندفع آثاراً لأحد» (٣١، ص ٢٦٤). وفي مجموعة وثائق متعلقة بسوريا (١٦٠) نجد شكوى لسكان لبنان، تبين تنبه الحاجة في المجتمع إلى كفالة سلامة الأرواح والتلكات من عصف الاقطاعيين والسلطات؛ فالأوهام المرتبطة بالحظ الشريف الكلخاني لم تكن قد تبددت بعد نهائياً، حتى في منتصف الأربعينيات، كما نوه بذلك جيس (٢٠١، ص ٦٩)، القنصل الفرنسي في بيروت. وكتب ك. م. بازيلي فقال: «إن النظرية المتعلقة بحقوق الرعايا على الأقل، تنتشر مع كل سنة، وتتغلغل للاحاساس بها شيئاً فشيئاً بين كافة الفئات» (٣١، ص ٢٤٦). ثم «... إن الفكرة الجديدة المتعلقة بالحقوق الانسانية تنغلغل في المفاهيم الشعبية» (٣١، ص ٢٤٩).

وقد تبدى العنصر الجديد في وعي الشعب السياسي خلال انتفاضة حلب، التي اندلعت في أكتوبر ١٨٥٠ بسبب التجنيد<sup>(٦)</sup>. وكان التجنيد يستثير هلع السكان. كتب الرحالة الروسي م. دوخوڤوف فقال: «لقد كانوا يرسلون الجنود لجمع المجتدين... وكان الذين ينزل بهم مثل هذا المصير (أي، يتحولون إلى جنود - ز. ل.) يقيدون على الفور من أرجلهم بقيود خشبية، ثم يرسلون إلى السجون قهيداً لتوزيعهم على الأفواج» (٤١، ص ص ١٣٩، ١٦٢). وتجهت للتورط في الجيش، كان الناس يلجأون عادة إلى شتى التحابلات،

★ المكابيون - أسرة مقاتلة معروفة في تاريخ العبرانيين (المترجم).  
★ الجاكيات - ثورات فلاحية، شبيهة بالثورة الفلاحية الفرنسية عام ١٣٥٨ (المترجم).

كانزواج، والبلدية ثم ببساطة إلى الهرم.

إن انتفاضة الحضرين، التي بدأت بوصفها احتجاجاً على التجديد، والتي انضم إليها فلاحو الأرياف المجاورة والبدو، قد تحولت إلى انتفاضة معادية للأثراك. وكانت هناك خطة تفصيلية للانتفاضة المسلحة موضوعة سلفاً في اجتماعات سرية، وهدفها القضاء على الأوساط البيروقراطية والعسكرية التركية وتسليم الشعب، ولوائه، كما كان عليه الحال في الحركات الشعبية السابقة، لم يكن ثمة برنامج سياسي. وقد ظهرت في مجرى الانتفاضة فكرة إقامة سلطنة عربية، ويتحدث عنها مخطوط «حول الأحداث الجارية في حلب» على النحو التالي: «لقد جهر بعض الناس الذين لا يحسنون تقدير الأمور بأن السلطان عبد المجيد سلطان تركي لأعربي وأنهم بحاجة إلى سلطان عربي أصيل. بل لقد اختاروا أحد الأشقاء الوجيهين (وجم - زعيم قبيلة بدوية، انضمت إلى الانتفاضة - المؤلف)، وأرادوا أن يجعلوا منه سلطاناً» (٢٤٧، ١٨٥١، العدد ٥١، ص ٢٠٤). وهنا، ربما كانت هذه هي المرة الأولى التي تدل على تنبه الوعي القومي بين الشعب.

وفي سنتي ١٨٥٩ - ١٨٦٠ عمت الانتفاضة الفلاحية لبنان من جديد. وقد نشأت، كما في السابق، عن النبر الضريبي وعسف الاقطاعيين والاستحواذ على أراضي الفلاحين. ولكن الحركة الفلاحية في هذه المرة «أخذت تتحول إلى نضال من أجل القضاء على الملكية العقارية الاقطاعية (الاستيلاء على أراضي الاقطاعيين)، ومن أجل إلغاء كافة الضرائب، ومن أجل المساواة في الحقوق بين الفئات وإلغاء الامتيازات الاقطاعية» (٧٢، ص ٣٧). وأخذت المفاهيم العتيقة مكانها لمفاهيم جديدة. فأدرك الشعب استحالة المرافقة على وضع كهذا يميزه (حسب تعبير أحد المشرّكين في الانتفاضة) «أن الفلاح وكل ما يفتنيه ملك للشيوخ» وأن «أحقّ فرد من آل الحازن (كبار اقطاعيي كسروان - المؤلف) يمتحن أبرز انسان من الشعب» (١٤٩، ص ٧٢) ويدل على ذلك أيضاً قرار عملي أرياف كسروان التي عمها التلمز، والذين قرروا في أكتوبر ١٨٥٨ «رفع راية الانتفاضة ضد الشيوخ» والقضاء على سيطرتهم» (٩٦، ص ٢٧٠).

وتشير إلى تطور سيكولوجية الفلاحين الاجتماعية رسالتهم التي بعثوا بها إلى رئيس الموارنة البطريرك بولس مسعد في خريف ١٨٥٨، والتي قالوا فيها، في معرض تشكيكهم من عسف الاقطاعيين، إنهم كانوا يلزمون جانب السكينة حتى ذلك الحين مراعاة لذكرى أسلافهم (أسلاف الشيوخ - ز. ل. د. أ. و... أننا... نذكر الآن أن الماضي لشيء بالمقارنة مع الحاضر والمستقبل ولهذا لا يمكننا احتمال ما لا يحتمل» (١٤٩، ص ١٦٨).

وفي هذا الصدد، تسترعي الانتباه أيضاً المطالب التي طرحها سكان جملة من القرى في رسالة بعثوا بها إلى مسعد في ديسمبر ١٨٥٨: أن الميري يجب أن يدفعه «الكبار والصغار على حد سواء» ولا يجب على الشيوخ أن يحصلوا الناس ولو «بارة»\* واحدة من ضريبة الميري عنهم، وينبغي إلغاء كل الاناثات غير القانونية التي يفرضها الشيوخ. ويجب إبطال كل الفروض والهيئات المقررة نحو الشيوخ. وأخيراً ينبغي إزالة امتيازات الشيوخ الذين لا يؤدون وظيفة (اجتماعية) خاصة والذين ينظرون إليهم بوصفهم «اناسا عاديين، من الممكن أن يتعرضوا للعقاب إذا ما أصبحوا غير عادلين إزاء الناس» (نقلًا عن: ١٨٩، ص ٦٣). وفي أواخر الخمسينيات «أخذ الرعية يناقشون حالتهم ويقولون إنهم تحولوا إلى عبيد للمقطعين (القطاعيين- المؤلف) وأنهم لاصوت لهم ولاحق في الإذلاء برأيهم في أي شيء» (١٤٩، ص ٧٢). وطالبوا بأن «يكون مقام الشيوخ مساوياً لمقامنا (الفلاحين) في كل شيء - بلا استثناء» (١٤٩، ص ١٧٨). فهل يجوز والحالة هذه أن نوافق على رأي شوفاييه، الباحث الفرنسي في تاريخ الحركات الفلاحية في لبنان، والقائل بأن طانيوس

\* البارة - وحدة نقدية تركية (جزء من أربعة آلاف جزء من الليرة) - المترجم.

شاهين (١٨١٥ - ١٨٩٥)، الحناد الريفي وزعيم ثوار كسروان من الفلاحين في سنة ١٨٥٩، لم يتمكن له تجاوز تصورات «الجاكية» الاجتماعية<sup>١</sup>. وبالرغم من أن هذه التصورات كانت، كما يبدو، هي الوحيدة الأقرب إلى فهم الفلاحين اللبنانيين في ذلك الوقت، فإن الشعب قد تجاوز أطرها.

وأقام الثوار أجهزة لسلطتهم في كسروان عام ١٨٥٩ شبيهة بمجالس العشرينيات والأربعينيات الشعبية. بل إن شاهين كان يتخذ، بالإضافة إلى ذلك، قرارات باسم «حكومة الجمهورية» (١٤٩، ص ٨٧). ومع ذلك فإن هذا لا يزيد على كونه عنصرا من عناصر النزعة الجمهورية. ولئن كان الفلاحون قد تصرفوا بشكل ثوري فإنهم لم يكونوا يفكرون بعد تفكيراً ثورياً. أما نزعتهم الديمقراطية فيبدو أنها كانت، من ناحية، انعكاساً للأفكار المشتركة لدى الفلاحين الذين كانوا يبتحن في شئونهم الداخلية في اجتماع عام، ومن ناحية أخرى، كانت هذه الأفكار تسوغها متطلبات النضال المعادي للاقطاعية وتجريته السابقة. إلا أن الشعب في هذه المرة يفتش عن حاكم مثالي ويسعى إلى الحد من عسف الشيوخ وإن أي إنسان، كبيراً كان أم صغيراً لن يكون مسروراً، إذا استبدت به كل عائلة (الاقطاعي) على تعدد أفرادها (٩٦، ص ٢٦٨). ولئن تولى مقاليد الحكم واحد من بينهم\* «فستكون له السلطة وسيتمتع بالسيادة، وسيكون شخصاً موهوباً، يتمتع بالعارف، ويحب السلام والوثام ويحبل بطبعه إلى العدالة ويكره الرشوة» (٩٦، ص ٢٦٨). وقد طالب سكان كسروان في رسائلهم إلى البطريرك مسعد (ديسمبر ١٨٥٨) (التي أسلفنا الإشارة إليها) بأن يحكمهم علي أساس من العدالة وأمر واحد يعتمد على مساعدين ينتخبهم السكان (١٤٩، ص ٨٤) (ألا فلنتنبه: ينتخبهم السكان!). كانت تلك ظاهرة جديدة من حيث الجوهر: طرح مطلب سياسي ملموس بتجريد الشيوخ من سلطتهم الاقطاعية. وينبغي القول بأن الشعب كان يعلق آمانيه على «القطيعيات»، فقد كان يفهم الأمر السلطاني الخاص بالمساواة في الحقوق بالنسبة إلى الطوائف الدينية على أنه وثيقة تتعلق بالمساواة الاجتماعية والحرية السياسية: «إن الباب العالي.. قد أنعم بالمساواة الشاملة والحرية الكاملة» (١٤٩، ص ١٦٢) (٧). لقد أصبح الشعب على درجة كافية من التطور تمكنه من وعي حالة استعباده واستيعاب مفهوم «المساواة الاجتماعية» وطرح مطالب تتفق مع هذا المستوى من الوعي.

وقد تورط سكان لبنان في مذبة دينية في مجرى الانتفاضات الشعبية المعادية للاقطاع. وكانوا من الناحية الدينية ينقسمون بدرجة متساوية تقريباً إلى مسيحيين ومسلمين. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يرد ذكر لظاهر خطيرة تدل على وقوع مذابح بين المسلمين والمسيحيين في المناطق المختلطة من الناحية الدينية، كهلب ولبنان وفلسطين. كتب بازيل فقال: «إن الشيع المسيحية والطوائف المحمدية المختلفة لم تتمتع في أي مكان من الشرق بالتصامح والسلام الداخلي» (الذين نعمت بهما في لبنان - ز. ل. ٣١، ص ٢٦٥) فضلاً عن أن المصالح المشتركة كانت تزال بين الفلاحين المنتمين لديانات مختلفة. فقد خاض الفلاحون الموارنة والدروز في لبنان في سنة ١٨٢٠ نضالات مشتركة ضد مضطهديهم، بينما التف الاقطاعيون حول الحاكم اللبناني، الأمير بشير، بصرف النظر عن انتمائاتهم الدينية.

ومجد في أحد التنازعات التي تعود إلى زمن الانتفاضة المعادية للحكم المصري، فيما بعد، نادى «موجه» إلى الشعب المسيحي «وإلى الشعب الدرزي» لحوض النضال المشترك. ومعروف كذلك بين وحدة الأعمال الذي حلفه المسيحيون والدروز والمتاولو والمسلمون في قرية انطلياس. (أنظر: ٧٢، ص ٦٦) إلا أن الوضع تغير تغيراً حاداً في الخمسينيات.

\* أي من بين الشعب (الترجم).

ويعود ذلك بدرجة غير قليلة إلى التغيرات التي جرت في وضع سكان سوريا المسيحيين ووعيمهم، تحت تأثير عدة عوامل؛ منها نزاح سكان اليونان المسيحيين الذين ظفروا بالاستقلال عن تركيا المسلمة، وحالة التسامح الديني بل وحسن الالتفات إلى المسيحيين، إلى حد معين، في زمن الاحتلال المصري (٨)، وإعلان المساواة بين الطوائف الدينية في تشريعات الخط الشريف سنة ١٨٣٩ والخط الهمايونى سنة ١٨٥٦.

وفي الظروف الجديدة التي تشكلت بحلول سنة ١٨٦٠، لم يعد السكان المسيحيين للمناطق المحاذية للاقطاعات الدرّوز على استعداد لتحمل النير، خاصة وأنّ نير يصدر عن أشخاص مختلفين عنهم في العقيدة. وكان من شأن نجاح الفلاحين الثائرين في كسروان أن حفز الممارنة على الثورة على الاقطاع الدرزي. وكانت انتفاضة الجماهير الشعبية المعادية للاقطاع مبدأ أحداث للذهبة الدرّوزية - المارونية النامية التي أعقبتها.

وفضلا عن ذلك فإنّ دساتير الدول الكبرى، ومراعتها على مختلف الطوائف الدينية في الصراع على النفوذ في سوريا وتطلع الحكومة التركية إلى توطين سلطتها في البلاد، متفاضية على أقل تقدير عن اتساع النزاع بين الديانات، قد حولت سوريا وخاصة لبنان لمدة طويلة إلى بؤرة للعداوة بين المسيحيين والمسلمين.



إنّ أحداث الفترة الممتدة من العشرينيات إلى الأربعينيات في لبنان تشهد بدرجة كافية على انخفاض مستوى الوعي السياسي لدى الجماهير الشعبية التي كانت لاتزال تتأدي، لاتغير النظام السياسي والاجتماعي وإنّا بمجرد تخفيف التبعية الاقطاعية القائمة. أما في الخمسينيات، فإن مفاهيم الشعب السياسية تبين حدوث تغير نوعي؛ فالانتفاضات العنيفة تزداد تنظيميا، ومطلب الغاء الامتيازات الاقطاعية يطرح طرعا وإعيا. هذا بالإضافة إلى أن الطبقات الشعبية الدنيا تبدأ في فهم المغزي العملي لشعاري الحرية والمساواة، سابقة بذلك الانتلجنسيا العربية - الليبرالية والمستنيرة، ذلك أن المنورين العرب في القرن التاسع عشر، لم ينهوا بالجمهورية ولو مجرد تنويه كما لو يطرحوا مسألة الغاء الامتيازات المراتبية. وقد أدخل الشعب اللبناني في مفهومي «الحرية» و«المساواة» محتوى اجتماعيا أكثر تحديدا. ولكن الظروف في ذلك العهد لم تكن قد أُنحيت بعد امكانية موضوعية لاستبدال نمط آخر للعلاقات الاجتماعية بالنمط الاقطاعي، ومن ثمة كان غياب البرامج السياسية الراديكالية الواضحة مسألة طبيعية.

أما مساعدة الانتلجنسيا العربية للحركة الشعبية فقد كانت تافهة. وكان ضعف المثقفين شديدا في منتصف القرن. ومن الصعب الآن أن نحدد الدور الحقيقي للانتلجنسيا العربية في الحركة الشعبية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نظراً لقلة المواد التي بين أيدينا. على إتنا لو أصدرنا حكما بالرجوع إلى رسائل الفلاحين وبياناتهم وشكاواهم، لتبين لنا أن كاتبها كانوا على الأرجح اناسا لا شك في تمعقهم في المسائل الدولية ومعرفتهم بأحداث الماضي القريب.

## المهدية

كانت الحركة الشعبية المعادية للاقطاع في سوريا تتميز بطابع علماني أساسا. وكان العنصر الديني فيها تافها وتافها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن مصر<sup>(٩)</sup>. على أن الاحتجاج الاجتماعي في ظروف سيطرة العقيدة الاقطاعية كان يتخذ في بعض الأحيان مظهرا دينيا. وما يسترعي الانتباه في هذا الصدد رواج فكرة المهدية.

والمهدي شبيه بالمخلص اليهودي والمسيحي. وكان الناس الرازحون تحت العنت الاقطاعي وانعدام العدالة، يمتنون ظهور المهدي الذي يخلصهم من عذابهم ويفتح طريقا لهم إلى حياة سعيدة. ولئن كان المهدي ضروريا للشعب، فقد أعجبه. وكلما كان الاضطهاد الذي تتعرض له الجماهير شديدا، كلما ازدادت حرارة حنينها لظهوره وتروطد اصرارها على تأييد المهدي الجديد، القادر وحده على بعث «الاسلام الصحيح» وتثبيت أركان العدالة. وطوال القرن التاسع عشر، كانت تنفجر في البلدان العربية بشكل عرضي انتفاضات شعبية تحت لواء المهدية. كتب كلرنت بك فقال: «من المعروف أنه في زمن الحملة الفرنسية فإن بعض الدجالين، ومن بينهم المهدي الذي طبقت شهرته الألفاق، تستي لهم حشد بضعة آلاف من الفلاحين المشعوذين ضد جيش نابوليون» (٤٩، الجزء ٢، ص ٨٥).

وفي سنة ١٨٢٤، تفجرت في مصر انتفاضة فلاحية كبرى، كان السبب فيها هو الجور والعنف. قال ج. بلاتا، الضابط الفرنسي، الذي كان يعمل مع جيش الباشا، والذي عاصر الأحداث، إن «الفلاحين هموا استجابة لنداء شيخ أعلن نبوته وخروجه على الباشا... وتآلب ثلاثين ألف فلاح في إسنا، متوعدين محمد علي باشا بالموت، وكان عددهم يتزايد لدى كل خطوة يخطونها» (٢٢٢، ص ٤٤ - ٤٥).

وعن ذلك يكتب كلرنت بك (والحق أن الشهود يختلفون في تاريخ الانتفاضة) الذي يذكر، خاصة، سبب الانتفاضة المباشر: «في سنة ١٨٢١ نشب في مصر العليا تمرد على درجة كبيرة من الخطورة شمل المنطقة الممتدة من أسنا إلى أسوان. وكان السبب فيه هو التجنيد في صفوف القوات النظامية، وقد تزعم الانتفاضة شيخ يدعي أنه موحى إليه» (٤٩، الجزء ٢، ص ٨٥).

وفي إفريقيا الشمالية، وخاصة في الجزائر، كان كثيرون من زعماء الانتفاضات الشعبية ضد المستعمرين الفرنسيين، يستخدمون فكرة ظهور المهدي. أما إيمان الشعب بالمهدي فإنه لم يكن يهتز على الرغم من الاخفاقات والهزائم التي كان الثوار يمتنون بها والتي لم يكن ثمة بد منها.

وكانت حركة ١٨٨١ - ١٨٨٥ المهدية واحدة من أهم الحركات الشعبية التي لعبت دورا خطيرا في تاريخ السودان<sup>(١٠)</sup>. «أنظر عنها ٧٤ : ص ٢٠٥» وكانت تمثل رد فعل من جانب السودانيين على اللعب الضريبي الفاحش وجور الموظفين الأتراك - المصريين. فقد كان يكفي أن تظهر فكرة قادرة على توحيد وتحريك سكان مدن وقرى السودان المطحونين والبدو المحبين للحرية، وفتح آفاق مصير أفضل، أمامهم، حتى يتحول سخط السكان إلى كره، ويزدي إلى تضال اجتماعي وسياسي، وقد اتخذت مثل هذه الفكرة في السودان شكل المهدية.

ومن المناسب أن نطوق على سردان ذلك العهد ملاحظة ف. إنجلز. «لقد كانت مشاعر الجماهير تنفلي بشكل استثنائي غداً دينيا. ولذا فمن أجل استثارة حركة عاصفة، لم يكن ثمة بد من تقديم مصالح هذه الجماهير الخاصة لها في ثوب ديني» (١٢، ص ٣١٤).



وقد قاد الانتفاضة محمد أحمد (١٨٤٣ - ١٨٨٥) الراعظ الاسلامي، الذي يتحدر من صفوف الشعب، والذي أعلن نفسه مهدياً. (١١) وكان وعي الناس مهيناً لذلك. فقد كانوا يتحينون ظهور من يتقدمهم من عذابهم. وقد عم أرجاء السودان خبر يقول إن زعيم طائفة السنوسيين قد تنبأ عندما وافته الأجل بظهور المهدي في غرة رمضان سنة ١٣٠٠ هجرية (١٨٨٢) [٢٦٠، المجلد ٤، ص ٦٤٤].

وقد دعا المهدي إلى إلغاء الضرائب معاداة الزكاة والعشر اللذين أمر بهما القرآن (١٢) (٢٠٥، ص ١١١)، وإلى المساواة الشاملة التي كان الفلاحون يحملون باستعادتها (المساواة المدنية، وجزئياً، مساواة التملك، والمساواة في التشرف، التي يرون أنها كانت قائمة في عهد الاسلام الأول).

وقد أخذ المهديون الكثير من الحركات الإسلامية التطهريّة التي سبقتهم كالموقف من الشعائر الدينية والتطلع إلى استعادة «طهارة» الإسلام الأولى وتربية أفراد الطائفة في روح الزهد والامتناع عن التذخّر ومعاقرة الجمر، وعن التبرج والاستماع إلى الموسيقى وما إلى ذلك (١٣). وكان قد حذر جهر مثل هذه الطاهرة، إذ كتب بوجه خاص في معرض تحليله لمنشأ الانتفاضة الفلاحية الكبرى التي نشبت في ألمانيا في القرن السادس عشر، فقال: «إن هذه الصرامة النسكية في الأخلاق، وهذه الدعوة إلى الامتناع عن كل مباح الحياة ومصراتها، إنما تعني، من ناحية، طرح مبدأ المساواة الاسرطية ضد الطبقات السائدة، وتعتبر، من ناحية أخرى، مرحلة انتقالية ضرورية لاستطيع فئات المجتمع الدنيا أن تتحرك دونها أبداً» (١٤، ص ٣٧٧ - ٣٧٨).

وكان المذهب الذي دعا إليه المهدي غلاقاً ابيدولوجياً استمر خلفه احتجاج الفلاحين والحرفيين والبدو والتجار السودانيين على التبر الاقطاعي والاستعماري، الذي كان يتجسد أساساً في التسلط المصري- التركي وأعمال المستعمرين الانجليز. وبهذا الشكل، فإن الانتفاضة المهديّة (حركة الفلاحين الذين كانوا يريدون أن يقيموا على الأرض لجنة الفلاحية التي شهدتها الأزمنة الغابرة والتي كانوا يصفون عليها صفات مثالية) كان لها طابع الحركة القومية التحررية الواسعة. وقد طرح شعار ازالة التبر التركي- المصري بوصفه شعاراً سياسياً أساسياً. وأعلن المهدي أنه الامام الثاني عشر، وسمى أنصاره بالدرأيش، وأكد بكل السبل قربه من النزعة الشيعية. وهو ما لاشك في أنه كانت له أهمية جوهرية، إذ كان المصريون والأتراك سنين. وقد دعا الشعب إلى تطهير العالم من الفجور والانحلال والوقوف من أجل ذلك ضد الكفار والعمل على توحيد العالم الاسلامي كله تحت سلطته.

بيد أن المهديين، الذين هربوا ضد النظام القائم، لم يكن بوسعهم استبدال نظام جديد به. فلكني يتمكنوا من ذلك، كان عليهم أن يأتوا بأسلوب انتاج جديد، ثم إنه لم تكن ثمة أية ظروف لبناء مجتمع لايعرف استغلال الانسان للانسان. بل إن الثوار كانوا لايتخيلون دولة لاسادة فيها ولاعبيد، وكانوا فقط لا يريدون أن يضطهدهم غرباء، وكانوا يتطلعون إلى تفيد حدود الاضطهاد. أما أوساط المهديين القليدية، التي جاءت أساساً من صفوف عامة الشعب، فقد انحطت واستحوذت على امتيازات عديدة ذات فط اقطاعي. وقد لاحظ فد. انجليز بهذه المناسبة «إن كل هذه الحركات التي جرت تحت غلاف ديني، إنما تعود إلى أسباب اقتصادية، بيد انها حتى إذا فطرت، لاتمس الشروط الاقتصادية السابقة. وهكذا يبقى كل شي، على كما كان عليه...» [١٥، ص ٤٦٨].

وإذا ما قارنا الحركات الفلاحية في لبنان بالانتفاضات المهديّة في مصر والسودان، فإن من السهولة بمكان أن نلاحظ خاصية مهمة تؤكد الطبيعة التقدمية للأولى. فالفلاحين اللبنانيون، في صراعهم مع الاقطاعيين من أجل حقوقهم، قد وصلوا إلى حل المهمة التاريخية التي لم تتمكن الانتفاضة المهديّة في السودان من حلها، ولم تطرحها على نفسها. إذ مهد نضال فلاحى لبنان لاتنصار العلاقات الرأسمالية الجديدة

والنظام الاجتماعي الجديد. وبهذا كانت حركاتهم التحريرية حركات ثورية، خلافاً للأحداث السودانية. وتفسير ذلك أن مستوى التطور الاقتصادي ووضع العلاقات الاجتماعية في (السودان) كانا أكثر تقدماً بالمقارنة مع لبنان.

إن انتفاضة المهديين في السودان لم تتجاوز من حيث جوهرها إطار الحركات الشعبية والحروب التحريرية المميزة للعصر الاتعاطي. على أن فكرة ظهور المهدي قد استخدمت من جانب البورجوازية المسلمة أيضاً في بعض الأحيان كسلاح في النضال من أجل توطيد مواقعها.

وينطبق هذا أيضاً بدرجة معينة على البهائية، وهي تخريج كوزمبوليتي إسلامي. صادف في أواخر القرن الماضي رواجاً معيناً في العراق وسوريا ومصر (أنظر عنه، مثلاً، الحسني [٩٩] حيث ترد أيضاً ترجمة عربية للنصوص الأساسية المقدسة عند البهائيين). وقد لقيت دعوات البهائيين العلنية رواجاً كبيراً وليس فقط في عكا التي أهدى إليها رئيس هذه الطائفة الدينية في سنة ١٨٦٨. والبهائية، شأنها في ذلك شأن البابية القريبة منها، تركز على مذهب الباب - علي حسن الشيرازي (١٨٢١ - ١٨٥٠) الذي أعلن نفسه مهدياً ووسع نشاطه في إيران. وفي مذهب الباب المعروض كلياً على شاكلة القرآن - «البيان» («الوحي»)، يولي مؤسسه انتباهاً كبيراً لثيهرته على فكرة المساواة الشاملة بين الناس. وقد وجد جوهر هذا المذهب المعادي للاتعاط انتعكاساً له في المطالب المتعلقة بالمشكلات الضريبية والربا والنظام النقدي وفي المطالب المتعلقة بتطوير التعليم... الخ.

وقد أسس طائفة البهائية تلميذ الباب، بهاء الله (١٤) ميرزا حسين علي (١٨١٧ - ١٨٩٢) الذي أعلن نفسه «مراسياً»، مهدياً من نوع خاص. أما المبادئ الاثني عشر، الكامنة في أساس مذهب البهائية، فهي لا تتميز باتجاه ديني - صوفي، بقدر ما تتميز باتجاه أخلاقي. اجتماعي، وسياسي ذي ميل صوفي.

وكان البهائيون يدعون لفكرة وحدة الإنسانية، باعتبارها الأساس المشترك لكل الأديان، منادين بإبداء أكبر لسط من التسامح من أجل ديانة عالمية واحدة. وكانوا يؤكدون ضرورة إنشاء محكمة عالمية ولغة عالمية، الأمر الذي لابد له - في رأيهم - من أن يساعد على توحيد الإنسانية، إذ أن الجوهر السياسي لهذه المبادئ ينفي النزعة القومية («من يحق له الفخر ليس من يحب الوطن، وإنما من يحب العالم كله») [١٧٠، ص ١٠٠]. وإذ تشجب البهائية أي موقف ضد السلطات، تنادي بتأييد النظم السياسية في البلدان التي يقطنها البهائيون [١٧٠، ص ١١١]. وهذا مظهر من مظاهر رجعية البهائية من الناحية السياسية.

وفي المسائل الاجتماعية يظهر البهائيون بدرجة معينة كأنصار للرقي البورجوازي. إذ تدعو مبادئ البهائية إلى التوفيق بين الدين والعلم («يجوز الكلام بكافة المعارف والفنون، إذا كانت معارف وفنوناً نافعة، وتشكل عاملاً من عوامل رقي عباد الله») [١٧٠، ص ١١٤]. ونشر التعليم («الكلمة السامية تأمر بتعليم الأطفال وتربيتهم - بنين ونساء») [١٧٠، ص ١٠٠ - ١٠١]. وتؤكد البهائية على المساواة بين الرجل والمرأة وتنتهي عن الحروب، وتعكس التعطّل إلى حل بعض المشكلات الاقتصادية.

وقد تخلى بهاء الله عن كثير من عناصر البابية الديمقراطية، إذ برز ضرورة الملكية الخاصة ووجود التفاوت الاجتماعي<sup>(١٥)</sup>. بيد أن ما اجتذب المحرومين إلى البهائية هو الدعوة إلى أفكار تكاد تكون مسيحية وقرية من النزعة الديمقراطية الفلاحية مثل: «العدالة مشعل عباد الله» [١٧٠، ص ١٣٣] و«ارتكاب الشر أمر لا يفتقر» [٩٩، ص ٤٣ - ٤٤] و«مساعدة الفقراء» [٩٩، ص ١١١] وما إلى ذلك.

وكانت جملة من مطالب البهائيين الأخرى مقبولة بالنسبة للهووجوانية المضطربة، مثل التأكيد على ضرورة التعليم والدعوة إلى الاشتغال بعمل نافع من الناحية الاجتماعية<sup>(١٦)</sup>، وإباحة الرمح<sup>(١٧)</sup>، وغير ذلك.

ويمكن أن نرى أن الكثير مما في دعوة البهائيين قريب من مذهب ل. ن. تولستوي، الذي كان الشرق على علم به في ذلك الوقت [٨٢]. وقد روى أحد الذين زاروا الشرق العربي ل. ن. تولستوي في سبتمبر ١٩٠٩، أن رئيس البهائيين يتحدث في خطبه عنه بوصفه صديقاً للعرب، ويشي عليه لتخليه عن ملكية الأرض لصالح الفلاحين [٨٢، ص ٤٣٣]. أما ل. ن. تولستوي فقد استحسن من ناحيته جانب البهائية الأخلاقي [١٧٥]

## حواشي الفصل الثالث

- (١) يشير له. ف. فورتى، الذي زار سوريا في أواخر القرن الثامن عشر. إلى أن السبب في تزايد السكان في جبل لبنان هو صعوبة السيطرة الكاملة على هذه المنطقة الجبلية، حيث لم يكن من السهل على القوات التركية الوصول إليها، من قبل الحكومة المركزية؛ ... كثيرا ما سمعت أن (الفرانجيين) لا يخشون أن يرسل الأغا أو الباشا جنودا لسلب البيوت واقتياد العائلات وجلب السكان، إلخ...» (١٧٤١، المجلد ٢، ص ٦٧).
- (٢) في ٣٠ مايو، كتب له. م. بازيلى في تقرير سري بحث به إلى القنصل الروسي في اسطنبول، أ. ب. بروتيفيف فقال: «ويكن القول عن يقين أن سبب العصيان هو الضرائب الباهظة ومختلف القروض التي قررها الحاكم المصري، غير أن السبب الرئيسي هو خوف سكان الجبل من التعرض للتجنيد» (تقلا عن: ٧٢، ص ١٠٥).
- (٣) كان الانطاشيون الذين انضموا إلى الانتفاضة يتحركون من أجل مصالحهم المفترضة. فالأمير (الذي انماز إلى المصريين) لم يكن عدوا حقيقيا للانطاشيين اللبنانيين، الذين لم يكونوا يريدون سوي أحد بشكل ملحوظ من سلطته، لأن سياسة المركزية التي نفذها الأمير قد أدت إلى الحد من حترقهم.
- (٤) في الرسالة التي بحث بها سكان جبل لبنان إلى القنصل الفرنسي في القسطنطينية في يوليو ١٨٤٠، قال هؤلاء السكان والذين أصابهم اليأس من تمصنات المصريين؛ ولقد انتصفت في أنفسنا رغبة حارة في العودة إلى حصى الحكم الأيوبي. بجلالة السلطان عبد المجيد (١٦٠، ص ١٣٧). ولنتتبه إلى كلمة وانتعشت و«الحكم الأيوبي» فالشرا، الذين ساعدوا المصريين على الاستيلاء على سوريا، يتحدهم على الحكومة السلطانية، يبحثون لأن من حمايتها «الأيوبي».
- (٥) كانت هذه الفكرة غريبة على الشرا. فقد بحث المتحدرين من حيث الجهر العادة التفتة الخاصة بحل المسائل وسلمياً. وفي مجرى انتفاضة ١٨٢٠ في كسروان (شمال لبنان) تأسس ما يسمى بكمونة انطاش، التي كانت بمثابة مجلس من ممثلي القرى النازرة. وخلال أحداث ١٨٤٠، ظهرت وهامية - مجلس شعبي - وجمعية للقرار. كانت تتخذ كافة القرارات أمام المأ بعد مناقشة مغروحة. ولم يكن في المجلس لأشروع ولا أمراء. فقد كان يمثل الشعب وحده (١٠٥، ص ٥٣).
- (٦) يمكن العثور على تفاصيل حول هذه الانتفاضة في المخطوط العربي المفضل «حول أحداث حلب»، الذي نشرت ترجمة له في مجلة وسفرنايا بتشيلا - (١٨٥١، ١٨٥٢، الأعداد ٥ - ٥٢).
- (٧) اعتمد أحد قادة الانتفاضة النشاط، الياس منير، الذي انتخب وكيلا لمنبة زوق، اعتمد في حديثه إلى الشعب على أن الدولة العثمانية «العادلة» لا تقبل وجود «أمة واحدة من العبودية» (٩٦، ص ٢٦٨).
- (٨) مع وصول المصريين إلى سوريا، تمتح المسيحيون إلى حد معين بالتساوي في الحقوق مع المسلمين في مسائل الحقوق العقارية والمفردات الضريبية، وولعت منهم القبول المهينة في الياس وما إلى ذلك.
- (٩) يتوصل إلى مثل هذا الاستنتاج، خصوصا فيما يتعلق بالفترة السلطانية من التاريخ المصري، الباحث المصري ل. عوض أبضا. (١٥١، ص ٢).
- (١٠) حوالي سنة ١٨٤٠ تمكنت قوات محمد علي من الاستيلاء على السودان الشرقي وحوالته إلى ملكية مصرية.
- (١١) في أول رسائله وبياناته الموجهة إلى الشعب، تحدث المهدي تفصيلا عن الرزية التي وآها. عندما أزمه النبي بغرض حرب ملقعة ضد الكفار. كما أكد أنه حديد لا ين قاطمة وعلي، بنت وإبن عم النبي. ويكن العدو على تفصيلات حول هذه الرسائل في كتاب بيد هورت (٢٠٥، ص ٩٨ - ١٠١).
- (١٢) في حديثه إلى رعاية قبيلة البكار، الذين كانوا يشكلون نواة جيش للمهدين، والذي دعا فيه إلى الانتفاضة، دعام المهدي إلى «دفع الأتراك»، ودعم دفع الضرائب (٢٠٤، ص ٧٩).

- (١٣) على سبيل المثال، نجد أن البيان الذي وضعه المهدي في سنة ١٨٨٣ يحظر تماطي التبغ ونفاة اللسان ويحظر على النساء الظهور أمام الرجال القريباء دون حجاب (٢٦٠، المجلد ٤، ص ٦٨٧).
- (١٤) يجرى النظر إلى بهاة الله ليس باعتباره ناتياً لله على الأرض، بل باعتباره تجسداً له.
- (١٥) «يطمح كل إنسان عند بلوغه سن الرشد إلى كسب الثروة، وهي مستحسنة، إذا ما تم الحصول عليها عن طريق العمل أو للتجارة» (١٧٠، ص ١٥٠).
- (١٦) «يجب على كل بهائي أن يشغل بعمل ما... يعمل يكون تافهاً لك ولغيرك». ثم: «... إن هذا يعادل العبادة الصادقة لله» (٩٩، ص ١١٢).
- (١٧) «إن لم توجد الأرباح... التي يتمتع بها الناس، لتمثرت حتماً جميع الأعمال، ولا تربكت» (١٧٠، ص ١٠٥ - ١٠٦).



---

## الفصل الرابع





# الاتجاهات الأساسية للفكر السياسي في مصر وسوريا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

**الاتجاهات:** في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اندرجت البلدان العربية بشكل متزايد النشاط في عملية تشكل السوق العالمية. واكتسبت هذه العملية طابعاً متعدد الجوانب وشاملاً. كما كانت مصحوبة، من ناحية، باتساع التوسع المالي - الاقتصادي والسياسي من جانب الدول الامبريالية، وتغيرات في الهيكل الاجتماعي - الاقتصادي، وتقليل المدنية البورجوازية الغربية في حياة المجتمع التقليدي. وكانت مصحوبة، من ناحية أخرى، بنشأة أو بتعزيز الحركات القومية في كل مكان.

وكانت المهمة التاريخية الرئيسية أمام شعوب البلدان العربية الأكثر تطوراً تتمثل في التغلب على التخلف الاقتصادي وكسب الاستقلال القومي. أما الخط العام لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي فكان يسير في اتجاه تشكل ايديولوجية بورجوازية وعوي قومي. وفي كافة مجالات الحياة الايديولوجية، كان النضال يتسع بين «القديم» الذي يرمز إلى النظام القائم منذ القدم - أي بين مفاهيم وأفكار المجتمع الشرقي بل والاسلامي بشكل خاص - وبين «الجديد» - أي الظروف والمعدات والمؤسسات، التي تستجيب لمفهوم الحاضر، والرفعي، والمرتبطة بالثقافة الغربية في الأغلب. وكانت العناصر المتقدمة في المجتمع العربي مضطربة آنذاك، بشكل لم يسبق له مثيل في أي وقت من الأوقات، إلى حل مسألة درجة ضرورة وامكانية الجمع بين نزوعها إلى التقدم والاحتفاظ بالنظام الحياتي والقيم الثقافية المألوفة.

وأولت هذه العناصر اهتماماً من الدرجة الأولى لنشر المعارف العلمانية والدعوة لنتجات العلم والتقنية، ونقد التقاليد العتيقة، وإعادة النظر في المفاهيم الاسلامية بما يتماشى مع روح العصر. وأصبحت مشكلات الأخلاق والتربية وحرير المرأة مشار نقاش حوري. وكانت مسائل الحياة السياسية تتميز بأهمية خاصة. وقد أدى التبرم من ظروف الحياة إلى إثارة اهتمام خاص بمشكلات سلطة الدولة، التي كانت مسألة رفاهية الرعايا ترتبط بها ارتباطاً تقليدياً. ولقيت أفكار الحرية ونظريات النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية في السبعينيات والثمانينيات انتشاراً واسعاً بين صفوف الانتلجنسيا، خاصة في مصر. وبرزت مواقف معادية للأتراك علناً. وفي حل مسائل الحياة الاجتماعية، أظهر الايديولوجيون العرب نزوعاً واعياً إلى استعارة ونقل منجزات الثقافة الغربية وأشكال النظام السياسي الأوروبية. وكان اللزفر الاجتماعي البورجوازي جناباً يوجه عام بالنسبة للغالبية منهم، فقد كانوا يميلون عادة إلى اضافة السمات المثالية عليه، كما كانوا يحلمون بأن يحلوا تقدم شعوب الشرق حلو أوروبا، وكان بعض المسيحيين السوريين من أكثر دعاة التمثيل بالغرب تطرفاً. ولكن «حراس» النظام القديم أنفسهم كانوا يقررون أحياناً بضرورة

## استعارة عناصر من الثقافة الأوروبية.

إلا أن المسألة القومية كانت تنصهر الحياة الاجتماعية شيئا فشيئا. وبالنسبة لشعبي سوريا ومصر، كانت الحرمانات الاجتماعية والتخلف الاقتصادي والنير السياسي مرتبطة بالحكم على اختلاف مراتبهم. كان الأتراك، يسيطرون على سوريا. أما في مصر فقد كانت الأوساط الحاكمة والدوائر الميزة تتألف من الأتراك والشراسة والألبان - غير المصريين، ومن الإنجليز، اعتبارا من سنة ١٨٨٢. وفي هذه الظروف، اكتسب الاحتجاج الاجتماعي والسياسي مسحة للمواقف القومية.

وغالبية العلماء العرب والغربيين، الذين درسوا مشكلات النزعة القومية، لا ينظرون إلى النزعة القومية إلا بوصفها مرحلة في تطور وعي الشعب، دون أن يميزوا جوهرها الطبقي. وفي أحسن الحالات يتحدثون عن ذلك مجرد حديث عابر دون أن يربطوا النزعة القومية بمشكلات الصراع الطبقي. (١).

ولذا، تبول لنا غير مبيرة، مثلا، تأكيدات دودويل، صاحب المؤلف المعروف «مؤسس مصر الحديثة»، التي يذهب فيها إلى أن النزعة القومية لم تظهر في البلدان العربية إلا في عشرينيات القرن العشرين، وفقط بفضل التأثير الغربي، وانتشار التعليم، والصحافة البسيطة. وقبل كل شيء، بفضل التطور غير العادي لوسائل الاتصال (١٩٢، ص ١٧٨). وهذا بالرغم من أن العوامل المذكورة قد ساعدت، دون شك، على انتشار «الروح الأوروبية» بين العرب، تلك «الروح» التي أدت، بشكل حتمي، إلى تحويل الانتفاضات العفوية إلى حركات قومية وديمقراطية.

أما ه. كون، المنظر البورجوازي للنزعة القومية، الذي أكد - وهو على حق تماما - أن النزعة القومية «نتاج لتطور عوامل اجتماعية ومادية في مرحلة تاريخية معينة» (٢١٣، ص ٤)، والذي ربط ظهور النزعة القومية بظهور «الفتنة الثالثة» وتطورها (٢١٣، ص ٤)، ينتهي به الأمر إلى مجرى النقاش، إلى فصل النزعة القومية تماما عن أساسها الاجتماعي، مضمنا عليها صفات «الفكرة الخالصة» ومؤكدا تأثير هذه الفكرة الضخم على تطور المجتمع الانساني، وهكذا يكتب فيقول: «إن الأمة الأمريكية استعنتها فكرة، فكرة قومية» (٢١٣، ص ٣٣٤)، وأن النزعة القومية في افريقيا وآسيا وليدة انتصار اليابان في الحرب مع روسيا (٢١٣، ص ٦٢ - ٦٣). وهو يرى، بالإضافة إلى ذلك، أن تغير الحالة الاقتصادية في بلدان الشرق الأدنى يعتبر نتيجة لنمو الوعي القومي (٢١٤، ص ١٥٩)، كما يعبر عن هذه الفكرة «صعب»، صاحب أحد المؤلفات الحديثة عن النزعة القومية العربية («الاتحاديين العرب»)، والذي يرى أن التصنيع والتفجرات الاقتصادية في أوروبا وروسيا واليابان كانت مصاحبة فقط للنهضة القومية، ولكنها لم تكن كاملة في أساسها (٢٢١، ص ٢٢١).

على أن تطور الأشكال الحديثة للنزعة القومية، التي تعتبر أحد مظاهر الوعي الاجتماعي في فترة النضال القومي - التحرري، يمكن النظر إليه في سوريا ومصر بوصفه المحتوى الرئيسي لعملية نشأة الأيديولوجية البورجوازية وتثبيتها بوصفها أيديولوجية سائدة.

وبقدر ما أن ظهور العناصر البورجوازية وفتنة الملاك العقاريين الليبراليين المتبرجين كان نتيجة للتطور الاجتماعي بقدر معين، ذلك التطور الذي كان يتميز بميل إلى تأكيد نظام اجتماعي - سياسي بورجوازي وتعزيزه، فهذا القدر أيضا كانت تلك العناصر والفتن لا تستطيع النمو دون التوصل إلى إحداث تغييرات في مؤسسات المجتمع الاقتصادي والاجتماعية والسياسية، وما إلى ذلك، ودون التطلع إلى السلطة السياسية في أطر سياسة معينة. وفي هذا السياق، فبسبب عدم تطور العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في

سوريا ومصر. نشأ ادراك ضرورة إحداث تحولات على أساس بورجوازي إلى حد كبير، كما ذكرنا، لأن التناقض بين مستوى تطور القوى الانتاجية والعلاقات الانتاجية القائم في هذين البلدين ومستوى التطور العالمي، كان يتكشف «ليس في الأطر القومية المحددة، وإنما بين الوعي القومي المحدد وممارسة الأمم الأخرى». وقد فهم الناس المتقدمون بشكل ممتاز تفوق التقدم التقني والعلمي، الذي حققه الغرب<sup>(١٢)</sup>، وحفزهم هذا إلى السعي من أجل التمتع بالتحريات المادية والروحية التي يتمتع بها الغرب. ومادامت سيطرة البورجوازية غير ممكنة في أي بلد دون استقلال قومي، فإن النزعة القومية تبدو مستحيلة دون فكرة التحرر القومي. وفي مجرى النضال القومي، وخاصة في مراحله الأولى، لا يبرز جوهر النزعة القومية الطبقي للعبان. ولما كان «وعي ارتباط... النضال السياسي باساسة الاقتصادي بضعف، بل ويغيب تماما أحيانا»<sup>(١٣)</sup>، ص ٣١٢، فعادة ما يتوارى الطابع الطبقي للشعارات والصيغ القومية ويكتسب بعضها صفة «العمومية». وتبرز النزعة القومية في مظهر ايدئولوجية كل الشعب. وفي مقابل التناحر الطبقي الواقعي تظهر الفكرة الميثولوجية عن انسجام المصالح الطبقة والحاجة الفعلية إلى توحيد قوى الشعب من أجل التحرر من النير الدخيل أو الأجنبي. وتبرز النزعة القومية، التي تتميز على المستوى المعرفي بمفهوم مفرط عن جوهر الأمة، بوصفها أحد الأشكال لوعي الشعب السياسي. ونشأ فصل ظاهري للفكرة عن محتواها الطبقي. وفي هذا السياق، يؤدي ضعف الصائز الطبقي للمجتمع في البلدان العربية، عندما كانت البورجوازية لم تميز بعد مصالحها عن مصالح الشعب بأسره، يؤدي ذلك الضعف إلى تشديد هذه الخاصية. وقد تميزت النزعة القومية البورجوازية في البلدان العربية في العصر الحديث بأهمية بارزة بالنسبة لتطور المجتمع العربي. وثمة تأكيد على أهمية النزعة القومية عند الأمم المضطهدة في برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي ويرد على النحو التالي: «إن الماركسيين اللينينيين يميزون بين النزعة القومية عند الأمم المضطهدة (بفتح الهاء) والنزعة القومية عند الأمم المضطهدة (بكسر الهاء)». ففي قومية الأمم الأولى يوجد محتوى ديمقراطي عام موجه ضد الاضطهاد. والشيوعيون يؤيدونه، إذ يرون أنه مشروع من الناحية التاريخية، في مرحلة معينة، وهو يظهر في نزوع الشعوب المضطهدة إلى التحرر من النير الامبريالي، وإلى الاستقلال القومي وإلى النهضة القومية»<sup>(١٤)</sup>، ص ٢٨.

وبسبب الظروف الخاصة للتطور التاريخي في القرن التاسع عشر، فقد تطور الوعي القومي في سوريا ومصر بشكل متباين. ففي كل بلد من هذين البلدين، كانت توجد الأنظمة السياسية والادارية والأشكال المميزة للاضطهاد القومي. وأبرزت الظروف المتباينة تكتيكا متباينة للقوى القومية. وهكذا، فالدوائر التقدمية السورية، التي لم تكن تعاني من نير الدول الأوروبية الاستعماري، قد اعتمدت على هذه الدول، في سعيها إلى التحرر من السيطرة التركية. أما في مصر، في المقابل، فقد علّق القوميون آمالهم، بوجه خاص، على السلطان التركي في تضالهم ضد المستعمرين الإنجليز. وأدى هذا، على الصعيد ايدئولوجي، إلى افراز نزعة قومية محلية (مصرية وسورية) وأيضا نزعة قومية كبرى (القومية العربية أو الجامعة العربية).

وكان الاتجاه الأول يتمثل في إنشاء دول ذات سيادة في إطار بلدان عربية منفصلة. أما الاتجاه الثاني فيتمثل في إنشاء دولة عربية في الأطر الجغرافية لجزء من وحتى لكل الوطن العربي. وكان تطور النزعة القومية المحلية يعكس في نهاية الأمر عملية تشكل الأسواق الداخلية في نظام الاقتصاد العالمي وتكامل الشعوب العربية في أمم. أما فيما يتعلق بالنزعة القومية العربية، المبينة على تصور العرب بوصفهم شعبا واحدا، فقد كانت مدعوة، في بادئ الأمر، إلى أن توجد تحت رايتها عرب الجزء الآسيوي من الدولة العثمانية، وكافة الشعوب العربية فيما بعد، بما فيها الشعوب غير المرتبطة بالشعوب الأخرى من حيث وحدة الأرض والتي كان لها مصير تاريخي خاص ضمن نظم سياسية مفروضة عليها من جانب المستعمرين إلى حد بعيد.

ويرجع بعض الباحثين نشأة النزعة القومية العربية إلى العصر الجاهلي استناداً إلى مفهوم «العصبية» الذي طرحه ابن خلدون، المؤرخ وعالم الاجتماع العربي الشهير في العصر الوسيط. ويؤكد آخرون أن هذه النزعة ظاهرة من ظواهر القرن العشرين. بينما يرى بعض ثالث جنود النزعة القومية في حركة الوهابيين أو في سياسة محمد علي، والخ. وفي هذا السياق، يبرز كل باحث في مفهوم النزعة القومية العربية محتوى خاصاً. فعند أحدهم لاعتبار الأمة غير تكوين اثني<sup>(٣)</sup>، وعند آخر، تعتبر النزعة القومية إحدى مراحل تطور الفكر السياسي، والوعي المطلق للمجتمع كله بوجه عام، ووسيلة إيديولوجية في النضال ضد الاستعمار<sup>(٤)</sup>. وعند بعض ثالث ترتبط نشأة النزعة القومية بخطط الغزو عند البابا المصري<sup>(٥)</sup>.

على أن التعريفات المختلفة للنزعة القومية العربية تتضمن عناصر يجب أن تصبح جزءاً لا يتجزأ من صيغتها الكاملة. إلا أن الأحداث العامة عن النزعة القومية، التي يجري خلالها التناسي أو الخطأ من الفكرة القائلة بأن نشأة النزعة القومية مشروطة بظهور وتطور التشكيلة الرأسمالية، تقول إن تلك التعريفات المختلفة لابد وأن تظل محض أقوالاً عمومية، لا تكشف عن الحقيقة.

لقد كانت النزعة القومية، في البداية، فكرة سياسية، مبنية على وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والتكوين النفسي. كما كانت القومية، الاحساس الذي تنبه بين العرب بالانتماء إلى أمة واحدة، كانت فكرة أفرزتها حركة الشعوب العربية التحررية للمعادية للأتراك في الجزء الشرقي من الدولة العثمانية، والتي كانت تتميز بالقياد معاد للاقطاع وتعكس الاحتياج المتنامي إلى تطور بورجوازي للمجتمع.

وإذا كان ظهور تصور العرب لأنفسهم بوصفهم شعباً واحداً يعود إلى القرن التاسع عشر، مع تنبه الوعي القومي العربي، فإن تشكل نظرية النزعة القومية العربية لا يعود إلا إلى فترة عشرينيات وثلاثينيات القرن الحاضر، عندما أصبح توحيد قوى الشعوب العربية في النضال من أجل الحرية والاستقلال ضرورة تاريخية.

وفي دراسة مماثل تطور الوعي الاجتماعي في البلدان العربية، من الضروري دوماً أن نراعي الخصوصية التي أضفاها عليه الاسلام، الذي لم يكن نظاماً لليقينيات الدينية وحسب، وإنما كان كذلك، في أغلب الأحوال، نظاماً لقواعد حياة المسلمين الخاصة والاجتماعية، مما ترك أثراً قوياً على رؤيتهم للعالم. ومن حيث جوهر الأمر، كان الصراع بين «القديم» و«الجديد» اقتحاماً دائماً لبدان الآراء التقليدية والمبادئ الأخلاقية التي كرسها القرآن. وبهذا الشكل، كان يتبدى الموقف من الاسلام نفسه في مجرى هذا الصراع. ونلاحظ بالمقارنة، أن مؤلفات الأدباء المسلمين في فترة النهضة في سوريا ومصر كانت تدور، إلى هذا الحد أو ذلك، حول الاسلام وتاريخه. وكانت علمنة الفكر العربي تسمير بسيطاً. ومع ذلك، فإن الوعي الاجتماعي يعتمد دوماً وبدرجة غير قليلة على الأفكار والقيم الثقافية والمتوارثة عن العصور السابقة، وعلى العادات والتقاليد الموجودة منذ القدم. وكل طبقة (والمجتمع بوجه عام) تستخدم المادة الفكرية الموروثة من الماضي كأساس عند استيعاب الطوف المعيشي، متخذة منها سنبلاً لمراققتها الفكرية. ومن نافذة القول أن العناصر التقدمية في المجتمع العربي في سوريا ومصر على حد سواء كانت غالباً ما تفهم الموقف الاجتماعي في ظروف التغلغل الاقتصادي والسياسي والثقافي على ضوء الاسلام وعلى أساس التقاليد.

كتب ف. الخليل في معرض حديثه عن المسيحية في فترة التنوير البورجوازي في أوروبا، ... لقد دخلت المسيحية مرحلتها الأخيرة: ولم تعد بعد قادرة على مواصلة دور الستار الايديولوجي لتطلعات أمة طبقة تقدمية، وأصبحت بشكل متزايد إرثاً خاصاً للطبقات السائدة»<sup>(١٢)</sup>، ص ٣١٥ والأمر على خلاف

ذلك بالنسبة للإسلام في الربع الأخير من القرن الماضي في فترة تشكل العلاقات البورجوازية في بلدان العالم الإسلامي. فقد جازل أبديولوجيو البورجوازية المصرية الاعتماد على الإسلام بعد تجديده. وقد مكنتهم هذا من تصوير مطالب العناصر البورجوازية ودعاؤها في المجتمع بوصفها مطالب ودعاوى مشروعة. كما مكنتهم من الحصول على تأييد اجتماعي لها. وكان الناس يبعثون في القرآن، وفي تاريخ الإسلام، عن غرغ مثالي للنظام الاجتماعي. فغالبا ما كان التفكير في الإصلاحات الاجتماعية والسياسية يدور في أطر الإسلام. وكان المصلحون المسلمون يكرسون العلاقات البورجوازية من حث الجهور والأخلاق البورجوازية. وكذلك التقدم ومحاحات العلم بالاستناد إلى أحاديث النبي. وفي هذه الفترة التي تميزت بنشأة الحركات القومية- التحررية في سوريا ومصر، عزز الإسلام خصوصية رد الفعل القومي على الاستعباد. وقد استغل السلطان التركي عبد الحميد الثاني وضعه كخليفة وزعيم روحي للمسلمين من أجل تمييز مواقع الدولة العثمانية في وجه الدول الأوروبية. وفي هذا السياق، اعتمد السلطان بوجه خاص علي هبة جمال الدين الألفاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، زعيم حركة الجامعة الإسلامية المعروف (٥)، الذي دعا المسلمين إلى الوحدة تحت رعاية السلطان التركي في النضال ضد الاستعمار الأوروبي.

أما نزعة الجامعة الإسلامية، فكان نامق كمال، النور التركي، وعضو جمعية «العثمانيين الجدد» هو أول من عبر عنها في الأدبيات المنشورة منذ أوائل السبعينيات. وكان «العثمانيون الجدد» يدعون إلى توحيد العالم الإسلامي حول الأتراك العثمانيين من أجل مواجهة الاستعمار الأوروبي وحماية مصالح العالم الإسلامي. وقد ظهرت مقالات وكتب صور الخليفة فيها بوصفه الزعيم الفعلي أو اللقب لجميع مسلمي العالم، وجرى التركيز فيها ليس فقط على دور الإسلام في حياة الناس الروحية وإنما أيضاً على تفرده بوصفه أساساً مثالياً لنظام الدولة. وصور الإسلام بوصفه ديناً وحضارة ووحدة سياسية وقومية في آن واحد. وأدى هذا، بشكل جزئي، إلى مساعدة السلطان التركي أيضاً في حل المهمة السياسية الداخلية المهمة والحاصلة بتعزيز سلطته في البلاد. وكان المقصود من صلاحيات السلطان - الخليفة أن تساعد على إبقاء الجماهير الشعبية في حالة من الخضوع، وعلى إضعاف وخفق الاتهامات الانفصالية، التي ظهرت في الولايات الإسلامية. وقد تمكن السلطان من هذا إلى حد معين، وكان من شأن عدوانية الدول الأوروبية، التي كانت تنظر إلى الدولة العثمانية على أنها فريسة، أن ساعدت بدرجة غير قليلة على نجاح دعوة الجامعة الإسلامية.

وحتى ثورة تركيا الفتاة في سنة ١٩٠٨، بل وبعد هذا، نادراً ما تجاوزت الحركة القومية العربية مطلب الاستقلال الذاتي في أطر الدولة العثمانية؛ فقد كانت فكرة الوحدة الدينية تتعارض مع فكرة الوحدة القومية. وأدت في آن واحد إلى إضعاف نضال العرب القومي - التحرري وأضعاف حدة مواقفهم ضد النير التركي بدرجة خطيرة (٦).

ولهذا لم يتبد، بدهاء، النضال ضد الاستبداد التركي في الولايات العربية، في الجزء الشرقي من الدولة العثمانية، إلا في نقد النظام، ونادراً ما تبدى في منازعة حق السلطان التركي في تقلد لقب الخليفة. وبعد ثورة تركيا الفتاة تبدى هذا النضال في المطالبة بالاستقلال الذاتي للولايات العربية في إطار الدولة العثمانية.

وفي مقابل ذلك، عكس القوميون في مصر بفكرة الجامعة الإسلامية التي تجرد كل أبناء العبيدة الراحدة، بصرف النظر عن الانتماء الطائفي أو العرقي، بوصفها وسيلة رئيسية للدفاع عن النفس في الصراع مع المحتلين الإنجليز - وهكذا، حمل الشكل الرجعي في طياته مضموناً تقديمياً معيناً.

وكان التوسع الأوروبي يتطابق في وعي العرب مع الصراع «الأزلي» بين الغرب المسيحي والشرق المسلم، بل مع استمرار الحملات الصليبية. وكان من شأن الحرب الروسية - التركية في سنة ١٨٧٨، والحرب اليونانية - التركية في سنة ١٨٩٧، ثم الحرب الإيطالية - التركية (١٩١١)، والحروب البلقانية (١٩١٢ - ١٩١٣) أن خلقت انطبعا لدى الكثيرين بأن الغرب (المسيحيين) يواجه الشرق (المسلمين)<sup>(٧)</sup>. وقد ساعدت على هذا بدرجة غير قليلة الصحافة البورجوازية الأوروبية، التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية، بنزوعها إلى إثبات أن العالم الإسلامي معاد للعالم المسيحي على طول الخط. وكما يؤكد محمد عبده، فقد وصل الأمر بأحد الكتاب الفرنسيين إلى حد الموافقة على مطلب إبادة المسلمين ببساطة ونقل رفات النبي المسلم إلى متحف اللوفر<sup>(٨)</sup>، الجزء ١، ص ٨٠٦. وعزز كل هذا من مواقف أنصار الخلافة تحت رعاية السلطان التركي، ومن فكرة الوحدة العثمانية لسكان الدولة العثمانية، التي رأوا فيها قوة قادرة على القضاء على مخططات الغرب الاستعمارية. وكانت اسطنبول مركز الجاذبية بالنسبة للمسلمين.

ومع ذلك، فقد فهم كثيرون آنذاك، أن للتوسع الأوروبي في الشرق جذورا اقتصادية وسياسية، وليست دينية. وقد أدى خطر تحويل بلدان الشرق إلى مستعمرات إلى التفاف سكان الامبراطورية المسلمين والمسيحيين، على حد سواء، حول السلطان التركي<sup>(٩)</sup>. وإلى جانب ذلك، ظهر دعاة نزعة الجامعة الشرقية القائمة على فكرة توحيد كل شعوب الشرق في وجه الخطر الاستعماري<sup>(١٠)</sup>. وكان من شأن مثال اليابان، التي أحرزت انتصارا على روسيا القيصرية في حرب ١٩٠٤ - ١٩٠٥، والتي احتلت مكانة بارزة بين أقوى القوى العالمية، أن أظهر لشعوب الشرق أن يوسعها مجاراة الآخرين وأحراز التقدم السريع، دون التفرط في استقلالها وعاداتها وتقاليدها. ويقول الكاتب المصري سلامة موسى في مذكراته: «كنا نفرح كلما قرأنا عن هزيمة روسية، لأن روسيا كانت تقف في أذهان الجمهور أوروبا التي تنتمي إليها بريطانيا، كما أن اليابان كانت تقف بظلته الشرق»<sup>(١١)</sup>، ص ٣٧.



وهكذا، ففي الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر وسوريا، الذي كان الاتجاه إلى بناء مجتمع بورجوازي وتنمية النضال القومي - التحرري هو الذي يحدد تطوره، نجد أن الايديولوجية التنويرية، التي احتفظت إلى حد كبير بغايليتها، تتميز بصراع «الجديد» مع «القديم»، والاصلاح الاسلامي، والنزعة البرلمانية، والنزعة الدستورية، ونزعة الجامعة الاسلامية، والنزعة القومية البورجوازية. وتتميز الفترة التي ندرسها بسجال حاد حول كثير من مشكلات الحياة الاجتماعية. بل إن الناس المتقدمين، الذين توحدهم الأفكار التنويرية، والنزوع إلى التقدم، وإلى التحرر القومي، وإدراك ضرورة التغييرات الاجتماعية، كثيراً ما كانوا يختلفون في الآراء المتعلقة بالطرق والوسائل اللازمة لتحقيق الأهداف المرجوة.

فقد اتخذ القوميون المصريون، الذين كانوا أنصاراً للسلطان التركي، موقفا معاديا من المهاجرين السوريين، الذين كانوا يقفون ضد الاستبداد التركي تحت شعارات النزعة القومية العربية. وكان مصطفى كامل، ولطفي السيد، الزعيمان البارزان للنزعة القومية المصرية، يتمسكان بآراء مختلفة حول دور الاسلام والدولة العثمانية في حل مهفات نيل مصر للاستقلال. وقد وجه مصطفى كامل - الذي كان يتقاسم فكرة أولوية المسلمين الروحية على المسيحيين - نقداً حاداً إلى قاسم أمين، مواطنه، والمنور والمناضل البارز من

أجل تحرير المرأة، معبراً عن تأييده لصون الحجاب. وأضفى بعض أنصار محمد عبده، أهمية من الدرجة الأولى على تلك الأفكار في مذهبه، التي تؤكد على الدور الحاسم للإسلام في حياة المسلمين. كما فعل (رشيد رضا)، هذا بينما أضفى البعض الآخر أهمية من الدرجة الأولى على النقص التي هيأها الإصلاح الإسلامي أمام طريق تشكل المجتمع البورجوازي وأصبحت الحياة الأيديولوجية كثيفة وعاصفة، فقد كان يلوح الأهداف القومية يتطلب معتقدات جديدة وأفكاراً جديدة.

### جمال الدين الأفغاني (أنظر عنه المراجع ١٧٦ و ٢٠٠ و ٢٨٨)

لعب محمد جمال الدين الأفغاني دوراً بارزاً في تربية انجلتستسيا عصره المسلمة. وقد انقضت طفولته وشبابه في أفغانستان، حيث تلقى تعليماً إسلامياً تقليدياً، وفي سنة ١٨٦٩، اضطر جمال الدين إلى مغادرة أفغانستان، عندما تقلد السلطة هناك خصومه السياسيين. وبعد إقامة قصيرة في الهند، ثم في اسطنبول (التي رحل عنها في سنة ١٨٧١ بسبب دساتير الصفوة التركية التي اتهمته بترويج أفكار مرتدة)، استقر المقام بالأفغاني في القاهرة. وهنا، أصبح قائداً مرموقاً للرأي العام، وداعياً لأراء ليبرالية - إصلاحية ومتادياً بالنضال ضد الاستعمار. وقد إستثار نشاط الأفغاني سخط الأوساط المحافظة من رجال الدين المسلمين والقناصل الأوروبيين، الذين تمكّنوا في سنة ١٨٧٩ من نفيه من البلاد. وبعد رحيله عن مصر، قضى الأفغاني سنوات كثيرة متنقلاً بين بلدان الشرق وأوروبا، داعياً لأفكاره شفهياً، وكتابة. وعندما انتهى به المطاف إلى باريس، حيث قضى أربع سنوات (١٨٨٣ - ١٨٨٦)، قام الأفغاني، بالاشتراك مع محمد عبده،<sup>(١١)</sup> (١٨٤٩ - ١٩٠٥) تلميذه وزعيم المصلحين الإسلاميين في مصر فيما بعد، بتأسيس جمعية «الحررة الوثقى» السرية، وأصدرا صحيفة بهذا الاسم نفسه<sup>(١٢)</sup>، لم تعش طويلاً، إلا أنها تميزت بأهمية بالغة بالنسبة لايقاظ الوعي الاجتماعي والسياسي لدى المثقفين المسلمين. وفي أواخر القرن، في سنة ١٨٩٧، وناء على دعوة من السلطان التركي، استقر جمال الدين في اسطنبول حيث توفي في سنة ١٨٩٩.

ويكمن تلخيص آراء الأفغاني الاجتماعية - السياسية في نقطتين:

(١) ينبغي تحرير كل الأراضي التي يسكنها مسلمون من السيطرة الاستعمارية. وينبغي للمسلمين الاتحاد من أجل مواجهة التوسع الاستعماري الأوروبي.

(٢) يجب أن يسود في البلدان الإسلامية شكل من أشكال الحكم الدستوري.

ومذهب الأفغاني الذي أفرزته متطلبات النضال التحرري للإسلامية، يركز على القرآن، الذي يشكل، وفقاً لتأكيده، المصدر الوحيد الكامل للمعارف والأخلاق المثالية. ويتضمن القرآن شرعية سلوك المسلم ويقدم نموذجاً للتنظيم الاجتماعي (١٦٢)، ص ص ١٥٥ - ١٦٦. وفي إرسائه لأساس الإصلاح الإسلامي، دعا الأفغاني إلى إحياء الإسلام على أساس عقلاني. وإلى إعادة النظر في أفكار الدين من زاوية العقل وروح العصر<sup>(١٣)</sup> (١٦٢)، ص ص ١٧٦ - ١٧٨. وشدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود، مؤكداً أن «كل ما في هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق». وفي تمسكه ببدأ الاجتهاد - حق المسلم في التفسير الحر للقرآن، في مقابل التقليد (١٦٢)، ص ص ١٧٦ - ١٧٩ - دعا الأفغاني إلى نشدان الرقي الشامل، لأن «الله خلق الإنسان عاملاً واعياً» ولأن الحضارة من خلق الإنسان (١٦٢)، ص ٣٥٩، وذلك للاتحاد من المستوى الذي وصلت اليه أوروبا في المعارف العلمية - التقنية، والتي تكون قوة أوروبا، حيث يسود العقل والمعارف (١٦٢)، ص ٩٥، ٢٢٥. وذكر في هذا السياق أن الإسلام، من حيث

الجوهر. يلي متطلبات الحاضر والحركات الليبرالية نفسها، وأن القرآن والعلم لا يناقض أحدهما الآخر [١٦٢، ص ١٦١]. وتأكيد الفكرة القائلة بأن الإنسان مستخلف على الأرض، عزز التأكيد على أن الإنسان يتمتع بآرادة حرة في إطار «النعمة» الإلهية. وفي هذا المعنى أيضا، فسر الأفغاني مسألة القضاء والقدر، رافضاً تفسيرها الجبري. فقدر الله يقتصر على كونه الخالق، الذي قدم فقط أساس الوجود الذي يتطور حسب قوانين محددة. وكل ما في العالم يرتبط ارتباط السبب والنتيجة، بما في ذلك الإرادة الإنسانية أيضا، التي تعتبر «حلقة في هذه السلسلة، التي يسلك الخالق يبدأها» [١٦٢، ص ١٢٨].

ولم يكن الأفغاني يرى في الإسلام مجرد عقيدة دينية، ولا مجرد مجموعة نموذجية لأسس الحياة الاجتماعية، وإنما كان يرى فيه أيضا سلاحا لبلوغ أهداف سياسية، وقبل كل شيء، لتحرير شعوب الشرق عامة، والشعوب الإسلامية خاصة، من الاضطهاد الاستعماري<sup>(١٤)</sup>. وهو في هذا السياق ينظر إلى التوسع الاستعماري بوصفه امتدادا للحملات الصليبية: «إن الغرب يواجه الشرق. وروح الحملات الصليبية لاتزال تجيش في الأتندة» (٩٥، ص ١٣). وقد انطلق الأفغاني من الفكرة القائلة بأن انحطاط المسلمين وتخلفهم، وتدهيبتهم، إنما يعود إلى نسيانهم «لما تتمثل فيه حكمة الإسلام الصحيح، وتعاليمه حول ضرورة صون وحدة العالم الإسلامي»<sup>(١٥)</sup> [١٦٢، ص ٢٥٧]. ويدعو الأفغاني الشرق باصرار إلى توحيد القوى، لأن الوحدة فقط هي الكفيلة ببلوغ المقصود: «لقد ثارت أصغر الشعوب على دول كبرى وانتصرت» [١٦٢، ص ٣١٥]. وفي هذا السياق، رأى الأفغاني في الدين سلاحا رئيسيا لبلوغ الوحدة. وعلاوة على ذلك، فإن مغزي الدين كله إنما يكمن، في رأيه، في توحيد للناس [١٦٢، ص ١٣٧، ٢٥٥ - ٢٥٦، ٤٢٥]. وقد رأى الأفغاني أن المهمة السياسية الكبرى تتمثل في توحيد المسلمين تحت رعاية خليفة، يمكنه مواجهة مخططات الدول الغربية الاستعمارية [٢٥٩، المجلد ٣، ص ١٣٣]. وكان الأفغاني يرى أن الدولة العثمانية، التي كانت توحيد ضمن حدودها الجزء الأكبر من العالم الإسلامي، هي وحدها القادرة على إنجاز هذه المهمة [٣٧، ص ٨-٧ : ١٦٢، ص ٢٣٣]. ومع أنه كان يحلم بإقامة اتحاد دول إسلامية برأسه سلطان - خليفة تركي، فمن المشترك فيه انه كان يؤمن بالامكانية الفعلية لتوحيد كهذا على مستوى الدول. وقد أكد الأفغاني: «إنني لا أقول أن من الواجب أن يكون لهم (للمسلمين) إمام واحد: فهذا، علي ما يحتمل، من الصعب تحقيقه. وكل ما أقصده هو أن يكون القرآن قائدهم...»<sup>(١٦)</sup> [٢٥٩، المجلد ١٠، ص ٢١٨]. ومن الواضح أن الحديث هنا بعبور، قبل كل شيء، عن الوحدة الروحية لكل المسلمين...

وبما أن القرآن، عند الأفغاني، يقرر حياة المسلمين في كل جوانبها، فإن إتباع المؤمن للإسلام ينبغي أن يعلم بالنسبة له على ماعناه، بما في ذلك الولاء للأمة أيضا<sup>(١٧)</sup>. وقد وصف أواخر الرابطة الدينية بأنها «أفدس» [١٦٢، ص ٢٩٣] الأواصر. ومع ذلك، فمن أجل تحرير شعوب الشرق من النهب الاستعماري، ساند الأفغاني وأتباعه الحركات القومية- التحررية، التي كانت تغذيها أفكار النزعة القومية المحلية، والتي كانت، كما هو واضح، تتعارض بشكل حاد مع مفهوم الجامعة الإسلامية الخاص بالوحدة الدينية. ولكن هذا لا يتعارض مع روح المواقف الاجتماعية - السياسية للأفغاني، الذي كان ينطلق من أن التنظيم الاجتماعي المثالي لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه نتيجة لنشاط الناس التضامني المشترك، وعندما تجتمع المصالح الفردية الخاصة بمصالح المجتمع كله. ومع أن الثورة الفعالة الكبرى، القادرة على ضمان بلوغ الأهداف، تكمن في الإسلام، فإن التضامن على أساس الإسلام يعتبر الشكل الأرقى والأكثر فعالية للتضامن. وهو لا يلغي وإنما، على العكس، يعزز أشكاله الدنيا الأخرى، وفي المقام الأول وحدة الناس القومية، البنية على وحدة اللغة والتاريخ [١٦٢، ص ١٤٠، اللذين يجديان أحيانا بدرجة أكبر في حل مهمات سياسية معينة (أنظر: ٢٥٩، المجلد ٣، ص



ولذا، ذكر الأفغاني أن شعوب الشرق ينبغي أن تحفظ مفهوم الوطن «مثلما تحفظ أن اثنين زائد اثنين تساوي أربعة» (١٦٢، ص ١٤٠). وتحدث عن ضرورة «التربية الوطنية، التي تبدأ بفهم «الوطن» وتبنى على مفهوم «الوطن» ويشكل «الوطن» غايتها القصوى» (١٦٢، ص ١٤٠). ودعا شعوب الشرق إلى «التأخي في الوطن... والوقوف سنا متبعا في وجه من تراوده مقاصد طامعة نحوها كلها» والتخلي عن الفرقة الدينية من أجل وحدة الأمة (١٦٢، ص ١٤٠).

وشأنه في ذلك شأن غالبية مفكري عصره التقدميين الذين عاشوا في ظروف الحرمان من الحقوق السياسية، كان الأفغاني يرى أن الكثير من مصائب المجتمع الاسلامي ناشئة عن استبداد الحكام. ولذا دعا إلى تقييد سلطاتهم عن طريق الرقابة الشعبية، من أجل ملكية دستورية، وشكل برلماني للحكم (إذ كان يرى أن الشرق غير مهيبا بعد للجمهورية (١٦٢، ص ١٩٢). (١٩) وطرح الفكرة القائلة بأن «الاستبداد يكمن في الحكم المطلق، بينما تكمن العذالة في قوة الضوابط» (١٦٢، ص ٩٠). ولأنه كان عديم الثقة في لراة الحكام الخيرة، لأنهم لا يمكن أن ينزعوا إلى تقييد سلطتهم، فقد ذكر مامعناه أن شكل الحكم البرلماني لا يمكن إدخاله بإرادة الحكام، وإنما فقط بإرادة الشعب الناهض إلى النضال (٢٠)، والذي ينبغي له أن يستخدم «كل القوى التي يحوز عليها» (١٦٢، ص ٣٧) في الصراع مع الاستبداد. ولذا طرح الأفغاني مسألة إطلاع الشعب على جوهر الاستبداد من أجل نيل الحرية والاستقلال والمساواة (١٦٢، ص ٤١، ٨٥، ٩٠).

ولما كان الأفغاني يدرك أن طريق تنوير الجماهير وتربيتها السياسية طويل جداً، فقد توصل إلى فكرة مشروعية الانتفاضة الشعبية. ففي العدد الأول من صحيفة «الحرية الرقمية»، بعد حديثه عن ضرورة «المعارف الصحيحة» لخدمة الوطن، كتب الأفغاني يقول: «وعندما يقولون إن التدرج لازم إجمالا مع المتأثرة والاصرار... فربما كان في وسعنا الموافقة على هذا... لولا جشع الأقوياء...» وأين هو الوقت للقيام بعمل لا يشر بسرعة إلى هذا الحد؟ (١٦٣، ص ٧٢). وعندما كان في مصر، دعا المصريين إلى النهوض للنضال لكي «يحيوا معداً، كالشعوب الأخرى» (٨٨، ص ٢٤). وتحدث الأفغاني كثيراً عن الانتفاضة، ولكن بشكل غير مباشر في العادة. ووصف الانتفاضة بأنها «دواء» سريع المفعول، وإن كان خطيراً ومخيفاً بالنسبة للجناء» (١٦٢، ص ١٣٦ - ١٣٧). وذكر أن «أفضل لون لعلم الاستقلال، هو لون دماء المناضلين الأبطال». وأن «الحرية تنتزع ولا توهب» وأن «نيل الاستقلال لا يتحقق بالكلمات وحدها» (١٦٢، ص ٤٢٨).

تلك هي آراء جمال الدين الأفغاني الاجتماعية - السياسية في خطوطها العامة. وقد حفز نشاطه فحرك الشعوب الاسلامية السياسية، وساعد على تطور الحركات التحررية في الشرق. فقد قدم لها جمال الدين الأفغاني مذهبه كسلاح فكري في النضال من أجل الاستقلال، ومنذ الاستبداد السياسي، ومن أجل التغلب على التخلف الاقطاعي. ومذهب الأفغاني يعتبر تركيبياً من الأفكار المعادية للامبريالية ومن أفكار الوحدة الاسلامية والتومية المحلية والآراء الليبرالية - الاصلاحية ومن نزعة التجديد الاسلامية.

ويمكن أن نقابل في الأدبيات الروسية تقييمات متباينة لجوهر تعاليم الأفغاني، وعلى سبيل المثال، ففي «تاريخ الفلسفة»، (المجلد ٤، الصادر في سنة ١٩٥٩)، يجري المطابقة، بشكل مباشر، بين تعاليمه ونزعة الجامعة الاسلامية، ويجري تفسيرها على أنها ايديولوجية «الطبقة الاقطاعية - الملكية المعارية» التي «كانت تحاول تعزيز الدين الاسلامي كدعامة ايديولوجية للنظام الاقطاعي» (ص ٥٠). وليست في هذا التفسير محاولة لتحليل تطور نزعة الجامعة الاسلامية، ويقوم ا.ف. بوجوشيفتش دور الأفغاني بشكل

مختلف إلى حد ما. ففي مقال كرسه لنشاط الأفغاني السياسي، يستند هذا الكاتب، وهو محق في ذلك، إلى جوهر تعاليمه المعادي للامبريالية وفي ذلك يشير إلى تناقض آرائه الذي سببه عصره. إلا أنه إذا كان الأفغاني يوصف في «تاريخ الفلسفة» بايديولوجي «الطبقة الاقطاعية- المملكية العنصرية» فإن ا. ف. بوجوشيفيتش يدلي بتقييم منطوق آخر، إذ يصف الأفغاني بأنه يعبر عن مصالح البورجوازية القومية (٣٤، ص ص ١١ - ١٢). لقد نتجت تعاليم الأفغاني عن مجمل الحركة القومية - التحريرية لكل الشعوب الاسلامية على اختلاف الطبقات والجماعات الاجتماعية التي شاركت فيها. وقد حددت هذه الحركة الهجينة، الطابع المتناقض لآرائه بدرجة كبيرة. إن جوهرها المعادي للامبريالية وتوجهها الليبرالي- الاصلاحي، من ناحية، ثم الدعوة إلى «الأخوة الاسلامية الشاملة» التي تنفي الصراع الطبقي في نهاية المطاف، والصياغة غير الدقيقة أحيانا للأفكار المطروحة، والمظهر الديني لتعاليم الأفغاني، من ناحية أخرى، قد استغلتهما البورجوازية والأوساط التقدمية والرجعية في البلدان الاسلامية من أجل تعزيز مواقفها وهذا هو الذي يبرر لـ ا. ف. لينين تشخيص نزعة الجامعة الاسلامية في سنة ١٩٢٠ بوصفها أحد التيارات التي تحاول «توحيد الحركة التحررية ضد الامبريالية الأوروبية والأميركية بتعزيز مواقع الخانات والملاك العقاريين والملا، الخ» (٢٢، ص ص ١٦٦ - ١٦٧).

وقد كان من بين تلاميذ الأفغاني في مصر اناس قدر لهم أن يعلبوا دوراً بارزاً في تاريخ العرب الحديث منهم: أيوب إسحق وعبد الله التنديم، المناضلان المتشددان ضد الامبريالية الانجليزية، والمصلح محمد عبده وسعد زغلول، زعيم الثورة المصرية عام ١٩١٩ وآخرون.

### تطور الفكر السياسي في سوريا حتى سنة ١٩٠٨ المصلحون السياسيون

نتيجة لانقلاب السراي الذي قام به «العثمانيون الجدد» عام ١٨٧٦، ارتقى العرش السلطان عبد الحميد الثاني. واحتفل «العثمانيون الجدد» - زهرة المثقفين والضباط الأتراك التقدميين - بالانتصار. وبدا كما لو أن عهداً جديداً قد بدأ في تاريخ الدولة العثمانية: ففي ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦ أعلنت تحية المدفعية التركية للعالم عن قيام دستور وتحويل الدولة إلى ملكية دستورية. ولكن السلطان الجديد سرعان ما قام من الناحية الفعلية بالغاء الدستور، وبإقامة نظام يوليوسي وحشي في البلاد، عرف باسم «الظلم». وأدى تجسّس الأخ علي أخيه، والرشايات والاجراءات القمعية والفساد والرشوة والاختلاس، أدى كل هذا إلى الحكم على الناس بأن يعيشوا في حالة من الرعب القائم، وغالبا ما كان السجن والمنفى، بل والاعدام، ينتظر كل انسان بناه علي مجرد وشاية أو شبهة. وكان استبداد عبد الحميد يستند بشكل سافر على القوة والارغام دون مراعاة للمصالح الحيوية لكل الجماعات الاجتماعية ماعدا مصالح الطائفة الحاكمة. وكتب المستشرق البلجيكي المعروف ا. لامينس فقال: «لقد جعشت سنوات حكم عبد الحميد الثلاثين على صغر سوريا ككابوس. وكانت البلاد قد سحقتها الضرائب، وتعامي من جور السلطان وموظفيه، وكانت رهينة التجسس، وقد أضعفتها المحصرات الداخلية الناشئة عن دساتير السلطان» (١٩٥١، المجلد ٢، ص ٢٠٥) (٢١). وفي عهد «الظلم»، ازداد عدد المهاجرين من سوريا بدرجة غير عادية. فقد هرب البعض من الملاحقات والحكماء العسكرية، ورحل البعض الآخر لينتج من المناخ السياسي الخائض، وتركت الغالبية البلاد سعياً وراء الرزق أو إلى استعمار مريع لرأس المال (٢٢).

وكان لابد في ظرف كهذا من طرح مطالب تنور حول استعادة الدستور وتنفيذ اصلاحات تتماشى مع مصالح التطوير التقدمي للدولة العثمانية. وارتفع صوت المهاجرين خاصة بشكل عال. ووجهت الصحف التركية والعربية المهجرية نقدا حادا لجزيات الأمور في الدولة وقضحت تعسف الموظفين الأتراك، وأثبتت افلاس سياسة السلطان. وكانت هذه الصحف تدخل سرا إلى سوريا، وتحرك وعي الناس وتحفزهم إلى النضال.

وفي سنة ١٨٨٩، قام ممثلو الضباط والمثقفين الأتراك التقدميين بإنشاء «الائحاد والترقي» السرية، التي استهدفت تحويل الدولة العثمانية إلى دولة بورجوازية - دستورية. وكان مطلبهم الأساسي هو استعادة دستور سنة ١٨٧٦. وقد لقي نشاط اللجنة تأييدا نشيطا من جانب بعض الليبراليين السوريين الذين كانوا يرمون إلى التوصل للاستقلال الذاتي السياسي والثقافي في اطار الدولة العثمانية بمساعدة جماعة تركيا الفتاة (هكذا كان أعضاء التنظيم السري يسمون أنفسهم). إلا أنه بالرغم من أن بعض الابدولوجيين العرب الراديكاليين، مثل أديب اصحق والكواكبي، كانوا يقللون كإجراء أقصى أعمال الجماهير الثورية من أجل اقامة العدالة ونيل الحرية والاستقلال، فإن نشاط غالبية المصلحين الليبراليين السوريين في الفترة التي ندرسها كان موجها نحو اقناع السلطان بضرورة الاصلاحات. ولم يفقدوا آمالهم في فاعلية وسائل الاقتناع إلى أن قامت ثورة تركيا الفتاة في سنة ١٩٠٨. وفي سعيهم إلى اقامة نظام دستوري - برلماني وملكية مقيدة، وإلى تطوير الثقافة البورجوازية، وفي وقوفهم ضد ظروف الحياة الموسومة بجسم العصور الوسطى، تمسكوا جميعا، بصرف النظر عن درجات راديكاليتهن، بأراء تنويرية في مشكلات الحياة الاجتماعية السياسية. وإذا كانت الحركة التنويرية في البلدان العربية قد تطورت في منتصف القرن بدرجة معينة في فلك السياسة الحكومية الموجهة نحو تنفيذ الاصلاحات من أجل تجنب انهيار الدولة، وتميزت الأتورقراطية، إلا أن تلك الحركة كانت تتحرك في فترة «الظلم» في تعارض متزايد مع الأتورقراطية واضطر النظام الاقطاعي - البيروقراطي في الدولة العثمانية، وهو العبد بطبيعته عن التقدم، اضطر إلى تطوير التعليم كي لا يفتني. وكان النشاط في حقل التعليم واحدا من أهم الشواغل الرئيسية للمثوريين العرب، فقد كان الاستهزاء بأبسط حقوق رعايا الدولة العثمانية الانسانية والمدنية يتعارض مع آراء المثوريين حول حقوق الانسان والمواطن.

ويوجد هذا الموقف انعكاسا له، خاصة في مؤلفات عبد الرحمن الكواكبي ورفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٤) وشلي شميل وجميل معلوف (١٨٧٩ - ١٩٥١). فقد أكدوا، شأنهم في ذلك شأن مثوري الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات، على أن شكل الحكم هو أهم عامل يقرر تطور الأمم التقدمي أو تخلفها، وأن الحكومات تتميز بالاضافة إلى ذلك بعضها عن البعض الآخر. تبعا للاختلافات في مستويات تطور الشعوب، فكلما أحرز مجتمع معين تطورا كبيرا، كلما كان شكل الحكم القائم فيه أكثر تقدما. ويرى شميل أن كل قمايز في حالة الشعوب الأوروبية وسكان الشرق إنما يعود، في نهاية الأمر، إلى أن الشعوب الأوروبية تعيش وفقا للقوانين، أما شعوب الشرق فهي تعيش وفقا لمشيئة الحكومة (٢٩٨، ص ١٣٩). وقد برهن المسلمون الذين يفكرون تفكيراً ليبراليا على اتفاق النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية مع التقاليد العربية والقرآن وقبل كل شيء، مع مبدأ «الشورى» الذي أمر به القرآن (٢٤٣).

واعتمادا على آيات قرآنية مثل «... وشاورهم في الأمر» أو «وأمرهم شورى بينهم»، يتوصل الكواكبي في رسالة «طبائع الاستبداد» إلى استنتاج أن «الاسلامية مؤسسة على أصول الادارة الديمقراطية أي العمومية والشورى الارستوقراطية أي شورى الأشراف» (٤٥، ص ١٨). كما أورد هذه الفكرة نفسها زميل محمد عبده، رفيق العظم، وخاصة في كتابه «أشهر مشاهير الاسلام» الذي أكد فيه أن سبب مصائب المسلمين بجد جفوره في غياب نظام برلماني متطور - «شورى» (٢٥٩ المجلد ٨، ص ٥٠٧). كما أكد جميل معلوف على ضرورة تعقيب سلطة السلطان وضمان تنفيذ اصلاحات تقدمية في البلاد. وبالرغم من كون

معروف وأحد من أنصار تركيا الفتاة راسخي العقيدة، فإنه بعد ثورة ١٩٠٨، وعندما ظهر الجوهر الشرفيني للنظام الجديد وبأن عدم قدرته على تخليص البلاد من التفوذ الأجنبي، قد انتهى الأمر به إلى تأييد الاستقلال الذاتي للولايات العربية في أطر الامبراطورية.

وفي أكتوبر ١٩٠٨، سارع معلوف بطبع كتابه «تركيا الجديدة وحقوق الانسان» في ساو بارلو (البرازيل)، وقصد به أن يكون مرشدا لجماعة تركيا الفتاة التي وصلت إلى السلطة. وفيه يقول معلوف إن الدولة العثمانية تلزمها اصلاحات تقدمية على أساس حكم دستوري، ودون تدخل من جانب الدول الأوروبية في شؤونها الداخلية. وكان يرى في الدستور ضمانا لتأمين حقوق الانسان. وكتب يقول إن الحكومة والبرلمان المنتخب انتخابا حرا من جانب الشعب وفقا للمستور، يجب أن يعمل بشكل منفصل، حتى يراقب الشعب تصرفات الحكومة من خلال البرلمان. وهو يرى أن الامكانية الرئيسية لتحقيق الايجابيات الخاصة بشأن الحكم النيابي إنما تكمن في فاعلية الرقابة الشعبية على وجه التحديد.

ويعزز معلوف آراءه باستشهادات من مونتسكيو وروسو وبين والفيري. وقد ترجم إلى اللغة العربية «اعلان حقوق الانسان والمواطن»، الذي أصدرته الثورة الفرنسية الكبرى، معتبرا إياه «أساسا للقوانين السياسية العادلة في كافة البلدان المتطورة». وكتب يقول إن كل مالا يستجيب لأفكار الاعلان «لا تنفع فيه ويتعارض مع الطبيعة» (١٠٦، ص ٢٤). وعلى أساس وجهة النظر هذه، يوجه معلوف نقده للملكية الدستورية التي قامت في الدولة العثمانية بعد الثورة (في سنة ١٩٠٨ أعيد دستور سنة ١٨٧٦)، إذ كان يرى أن الملكية تحتفظ بطابعها الاستبدادي ما دام الدستور يتضمن مواد تبيح للسلطان حقوق الحاكم المطلق.

كما وجد النزوع إلى التوصل إلى أقصى تقييد لسلطة السلطان انتماكسا له في مطلب الفصل بين السلطات - فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية - ذلك المطلب الذي كان الكراكي أول من طرحه من المسلمين. وفي ظروف الدولة العثمانية، حيث كانت السلطة الزمنية والسلطة الروحية على حد سواء تخصان السلطان، كان مطلب كهذا (٤٥، ص ١٢٨ - ١٣٠)، يشكل تحديا للمعتقدات السائدة. ففي ذلك الوقت لم يكن الاسلام ينظر إليه بوصفه مجرد عقيدة دينية، وإنما بوصفه أيضا «رابطة لثلاثمائة مليون مسلم لهم الحق، إذا ما أرادوا ذلك، في مزج الدين والسياسة معا» (٢٥٤، ص ٣٣٠). ومن بين المؤيدين العرب، كان فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢) هو الذي برز ضرورة الفصل بين السلطات بشكل أكثر دقة. فقد انطلق من أن الدولة يجب أن تقوم على مبادئ الحرية والمساواة، وأن تحقق للشعب السعادة على الأرض، وأن تزيد قوته، وأن تعزز السلام بين الشعوب. أما الليبراقراطية فهي غير مؤهلة لاقامة دولة كهذه، لأنها تنتهك مبدأ المساواة بتخصيصها مكانة مميزة لطائفة دينية واحدة، في حين أن الدين الصحيح (وفقا لمفاهيمه) واحد بالنسبة للجميع. ولابد له من أن ينتصر في العالم، لأن أهدافها النهائية مرتبطة بالعالم القبيبي على حساب مصالح الانسان الدنيوية، ولأن الدولة الليبراقراطية، أخيرا، لا يمكنها أن تنشئ السلم، لأنها تسعى للتوصل إلى سيطرة دينها بكل الوسائل، بما في ذلك اللجوء إلى القوة (٢٠٦، ص ٢٥٦).

### بؤادر النزعة القومية العربية

على امتداد القرن التاسع عشر كله، نرى أن الاحتجاج على السيطرة التركية والنير الضريبي واستبداد السلطات التركية في سوريا اتخذ شكل الحركات الشعبية الفلاحية والحضرية. وكانت هذه الحركات تتميز أحيانا بطابع قومي - تحرري واضح في مظهره. كما انعكس هذا أيضا في الذهنية النقدية للمثقفين السوريين (المسيحيين في المقام الأول)، وخاصة المهاجرين، الأمر الذي كان يشهد على تنبه الوعي القومي العربي.

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، عمّ هذا الاحتجاج كافة فئات المجتمع السوري تقريبا، مقربا وموحدا بين الناس الذين يعبرون عن أكثر الجماعات الاجتماعية والمصالح تباينا، كما يؤكد نائب القنصل الإنجليزي في دمشق في سنة ١٨٨١، في تقريره المرفوع إلى وزارة الشؤون الخارجية، الذي كتب فيه: «إن الشّيء الوحيد الذي يربطهم (السوريين) بعضهم ببعض، هو كراهية السلطة التركية» (١٩٧، ص ٤٥). وكتب الرحالة الفرنسي دي ريفوار، الذي زار سوريا في أوائل التسعينيات، فقال: «وهو محق تماما فيما ذهب إليه: ولقد قابلت في كل مكان ذلك الاحساس الواحد الدائم المشترك: كراهية الأتراك» (أنقل عن: ١٧٩، ص ١٩٠).

إلا أنه لا ينبغي المبالغة في الحديث عن عمق الأمانى القومية وقوتها لدى العرب في الولايات الآسيوية من الدولة العثمانية. فحتى في أواخر القرن كانوا لا يزالون غير مهتمين للزعة القومية بوجه عام. وكتب القنصل الإنجليزي في حلب في سنة ١٨٨١ يقول: «قليلون جدا من ساروا على طريق المطالبة بتغييرات سياسية، ولا أحد، باستثناء الأرمن المسيحيين، تخافهم أفكار النضال من أجل الاستقلال القومي ولو بأدنى درجة» (١٩٧، ص ١٣٧). فلم يكن مفهوم القومية العربية الأصيل قد لقي بعد أي انتشار واسع. فوعي الوحدة العثمانية للسكان، كما ذكرنا، كان راسخا بدرجة شديدة القوة في الولايات العربية من الدولة العثمانية، الأمر الذي يجسد تفسيره في التزوع إلى مواجهة المطامع الاستعمارية للدول الغربية وفي تأثير مفاهيم الجامعة الإسلامية على الانتاجتسيا المسلمة. وقد تشكلت آمال العرب القومية في ذلك الوقت في أطر نزعة الجامعة الإسلامية والنزعة العثمانية.

وفقا لشهادة الرحالة الفرنسي ج. شارب، فإن «السكان لا يزالون متعلقين بالحكومة التركية بسبب الأواصر الدينية» (١٨٨، ص ١٧٩). وكان من شأن الوعي السائد بالآخرة الدينية بين العرب والأتراك، الحيلولة دون فهم العرب لمصالحهم القومية وأضعف حدة المواقف المعادية للأتراك أضعافا شديدا. وبالإضافة إلى ذلك فقد انتشرت بين الأغلبية فكرة النزعة العثمانية، التي ترى أن جميع رعايا السلطان يؤلفون شعبا واحدا، بصرف النظر عن الانتماء القومي أو اللغة. وكانت هذه الأغلبية ترجو أن تنال حقوقها في إطار «الأخوة العثمانية». وعلى المستوى السياسي، كان العرب يتصرفون إلى حد بعيد، ليس بوصفهم مثقلين لقومية مضطهدة، وإنما بوصفهم عثمانيين - رعايا للسلطان التركي، وحرصين على مصلحة الدولة العثمانية ككل ولا ينجز. ولها أخذ النضال ضد الاستبداد التركي شكل نقد النظام والمطالبة بالإصلاحات الليبرالية أساسا. وكان نشاط المصلحين موجها بشكل رئيسي إلى إقناع السلطان بضرورة الدستور والبرلمان والإصلاح الإداري. ومع ذلك، فقد ازدهر وعي السكان العرب القومي، وهو ما يظهر بشكل خاص في نشاط المهاجرين السوريين الذين صاغوا مطلب منح العرب حقوقا متساوية مع الأتراك. وكان زعماء النهضة القومية العربية يرون أن الحرمان من الحقوق واضطهاد السكان غير الأتراك هو السبب في التفاوت القومي. وكتب شارب، مشيرا إلى انتعاش الحياة الاجتماعية في سوريا: «يبدو أن روح الاستقلال أخذت في التشكل... تحت تأثير الأفكار الليبرالية، فنعتما كنت في بيروت كان المسلمون الشبان مهتمين بتنظيم الجمعيات الرامية إلى تأسيس المدارس والمستشفيات. وكانوا يعملون على إحياها بسلامة، وما له دلالة في هذا العمل يجري دون أية عراقيل دينية... ثم إنهم يؤثرون الاتصال بالعرب - المسيحيين على الاتصال بالأتراك» (١٨٨، ص ١٧٩ - ١٧٢). إن رعايا السلطان في ولايات آسيا العربية، الذين كانوا ينظرون إلى أنفسهم دوما بوصفهم مسلمين أو مسيحيين، قد أخذوا يعون انتماءهم العربي.

وما له دلالة أيضا في هذا الصدد رأي اللبناني خليل غانم (١٨٤٦ - ١٩٠٣) - أحد الدعاة العثمانيين وواحد من أنشط أعضاء لجنة «الاتحاد والترقي»، والنائب في البرلمان التركي عن سوريا - الذي

يقول: «إننا لانطالب بفصل العرب عن الأتراك. لكننا نسعى إلى امتزاج الشعبين معا، واستيعابهما، ونحويلهما إلى أمة واحدة، متحيتين ذلك من كل قلبنا، ولكن بشرط المساواة في الحقوق والواجبات» نقلًا عن: ١٦٥، الجزء ١، ص ١٧٩.

المساواة في الحقوق والواجبات! كان من الممكن قبل ثورة تركيا الفتاة أن يضع أغلب القوميين العرب توقعهم تحت هذه الكلمات. فقد طرح هذا المطلب بشكل رئيسي المهاجرون السوريون في أوروبا. ففي عام ١٨٨١، أسسوا جمعية حفظ حقوق الأمة العربية. وتوجهوا بنناء إلى مواطنهم، جاء فيه: «إذا ما اتحد المسلمون والمسيحيون وأحبوا في ذكرتهم ذكريات الآباء والأجداد وشجاعتهم ووعيمهم بجنارتهم الخاصة وشرفهم، فسيفيقون من رقادهم ويخلصون البلاد من النير الأجنبي» (١٧٤، ص ص ١٧ - ١٨).

وفي ظروف سوريا، حيث كانت الفرقة الدينية قوية جداً، كان مثل هذا النداء، يشهد على نحو الوعي القومي لدى العرب. فقد أخذوا يفهمون بشكل متزايد الوضع أن من الضروري تحقيق الوحدة القومية في سبيل النضال ضد السيطرة التركية.

وفي ديسمبر ١٨٩٦، ذكرت صحيفة «البشير» البيروتية نبأ قيام جمعية في باريس، ضمت عرباً وأتراكاً شبناناً. وكان برنامج الجمعية يستهدف حصول العرب على الحقوق السياسية نفسها التي كان الأتراك يتمتعون بها، وإجراء إصلاحات إدارية، ومنع الاستقلال الذاتي المالي للولايات العربية، وتعيين عرب ولاء أو نواب ولاء للولايات العربية (١٦٥، الجزء ١، ص ١٧٨).

وفقاً لبعض المعلومات، فقد كانت توجد في سوريا نفسها في السبعينيات جماعة تركية - عربية سرية، متصلة اتصالاً وثيقاً بـ «العثمانيين الجدد». وكانت تستهدف إقامة نظام دستوري في تركيا. وقد طالب العرب المنضمون إلى الجماعة بضمان حقوق العرب في الدولة العثمانية (١٣٢، ص ٣٥). وفي ١٩٠٤، نشطت في سوريا حلقة قومية عربية، كانت تتكون أساساً من الشبيبة، شأنها في ذلك شأن جمعيات المصلحين المماثلة. وكان برنامج الحلقة الرسمي برنامجاً تنويرياً خالصاً: «دراسة الأدب العربي والتاريخ العربي وإنشاء المدارس والمكتبات العامة». وإلى جانب ذلك، دعا أعضاؤها لفكرة ضرورة حصول العرب على حقوق متساوية مع الأتراك في إطار الوحدة العثمانية. ولم يفكروا في تهديد وحدة الدولة العثمانية. لقد كانت فكرة استقلال العرب الكامل فكرة غريبة بالنسبة للعرب في ثمانينيات القرن التاسع عشر. بل وبالنسبة للجيل الأكثر تأخراً من زعماء النهضة، ذلك الجيل الذي ربما كان أبرز ممثل له هو سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥)، الناصر النشط لأفكار تركيا الفتاة، وعضو مجلس الشيوخ والوزير. وتسلكت غالبية القوميين العرب بالتمحيد تنزعهم تركيا كمد للآمال القومية. ومع ذلك فإن المبدأ القائل بصون وحدة الدولة لم يكن مبدأ مطلقاً بهذه الدرجة بالنسبة لأعضاء الحلقة التي سبقَت الإشارة إليها. فقد كانوا يطمحون إلى تحقيق الاستقلال الذاتي القومي أو حتى الانفصال عن الدولة العثمانية والاستقلال الذاتي القومي إذا لم يتوصلوا إلى نيل المساواة في الحقوق والحريات (١٦٥، الجزء ٢، ص ١٧٨). ومع ذلك، فإن فكرة خروج الولايات العربية من الدولة بل وفكرة الاستقلال الذاتي العربي، لم تلق أي انتشار واسع بين العرب الآسيويين وخاصة بين المسلمين منهم، الذين كانوا في غالبيتهم يتبنون آراء تركيا الفتاة؛ فقبل ثورة ١٩٠٨ لم تكن هناك بيئة مناسبة لفكرة الدولة المستقلة. وكان أنصارها القليلون جناً مسيحيين بشكل رئيسي، فقد حمل المسيحيون قبل المسلمين فكرة النزعة القومية العربية، لأنهم لم يكنوا مرتبطين بالأتراك برابطة الدين. وكان النزوع إلى الاستقلال محسوساً بشكل خاص لدى مارونيين لبنان، وهي المنطقة التي تجتمعت منذ سنة ١٨٦٠ بالاستقلال الذاتي. ومن الضروري الإشارة إلى الجمعية السرية العربية الأولى التي ظهرت في سنة ١٨٧٥، والتي طرحت مطلب الاستقلال الذاتي للعرب السوريين في الوطن وخارج حدوده كذلك. وقد أسس الجمعية في بيروت طلبة الكلية

البروتستانتية السورية (الجامعة الأمريكية فيما بعد). ويتميز برنامج الجمعية بأهمية خاصة، بوصفه أول برنامج يتميز بطابع قومي خالص من غير صبغة دينية.

وكان أعضاء الجمعية (١٢ في البداية ثم ٧٠ فيما بعد) مسيحيين أساساً. وحسب قول واحد منهم، وهو فارس فر (١٨٥٦ - ١٩٥١)، فقد اتخذوا خطوات نحو جذب المسلمين السوريين إلى الجمعية. إذ تبين أن النضال من أجل الاستقلال القومي لاستقبال له إذا اعتمد على قوى المسيحيين وحدهم. ولم تعد هذه الخطوات إلى الهدف (وهو دليل آخر على أن فكرة الاستقلال الذاتي للولايات العربية كانت في ذلك الوقت غريبة على العرب، الآسيويين - المسلمين) (٢٤٣، ص ٥٦ - ٥٧). إلا أن إدراك ضرورة الوحدة في العمل كان في حد ذاته نجاحاً للقوميين السوريين الأوائل.

وقد انعكست في نداءات الجمعية الكراهية للنظام الاستبدادي القائم في البلاد. وطُرحت مطالب الحريات والاصلاحات البورجوازية والدعوة إلى التسامح الديني، وإلى وحدة العرب السوريين القومية تحت شعار «العزة العربية» وما إلى ذلك. وتضمنت هذه النداءات احتجاجاً، كان في الحقيقة لا يزال ضعيفاً، على اغتصاب السلاطين الأتراك للحقبة. كما يمكن أن نجد فيها دلالات على فهم الدور الحقيقي للدول الأوروبية، التي أظهرت مقاصدها للصورية بشكل يتميز بصراحة خاصة أثناء الأحداث اللبنانية في سنة ١٨٦٠.

ويستعري الانتباه الشعار النضالي المأخوذ من قصيدة إبراهيم اليازجي، عضو الجمعية وهي القصيدة التي تلاها على بعض أعضاء الجمعية العلمية السورية في سنة ١٨٦٨. وكان هذا الشعار يستند في النداءات:

لنظلم بحد السيف مارنا

ولن يخيب لنا في جنبه أرب

وقد آل نشاط الجمعية، المحرومة من التأييد الشعبي، إلى الانهيار وتفتكت في سنة ١٨٨٢ أو ١٨٨٣. ورحل كثير من أعضائها إلى مصر، حيث كان المهاجرون السوريون يقومون في تلك السنوات بنشاط تنويري عاصف. ومن الطبيعي أن إنشاء جمعية سياسية سرية لم يكن يعني تحول المرحلة التمهيدية لتشكيل الوعي القومي لدى العرب الآسيويين إلى مرحلة اعتماد للنضال السياسي، إلا أن هذا كان مؤشراً على رد فعل العرب القومي على الاستبداد التركي.

بل قد ظهرت بشكل عرضي فكرة إنشاء امبراطورية عربية. وقد طُرحت بصورة خاصة في مجرى انقضاة حلب في سنة ١٨٥٠، زد على ذلك أنه حتى بعد سبع سنوات من القضاء على الجمعية، أرسل القنصل الإنجليزي العام إلى سفيره في اسطنبول يقول: «ينبغي الملاحظة أن العنصر العربي في هذه المنطقة من سوريا يكره الضباط الأتراك الذين يعتبرهم العرب زنادقة بين المسلمين (ربما يبدو في هذا تأثير الهواريين- المؤلف) وهذه الكراهية أقل من كراهية المسلمين للمسيحيين... ويبدو أيضاً أن العرب المسلمين في سوريا الشمالية ينتمون أنفسهم بالانفصال عن الامبراطورية العثمانية وإنشاء امبراطورية عربية جديدة تحت زعامة شريف مكة» (عن «الكتاب الأزرق» الإنجليزي) (١٦٠، ص ٣٢٦). كما لاحظ هذا بالنسبة لشمال أفريقيا أيضاً الباحث الفرنسي فينون الذي كتب «إن العرب لا يريدون السير مع الأتراك، وراودهم الأمل في أن يكون من نصيبهم وحدهم بعث الامبراطورية الاسلامية» (٢٣٩، ص ٢١٧).

وفي أوائل القرن العشرين، فإن فكرة إنشاء امبراطورية عربية، في إطار الحقبة، التي لا ينبغي مع

ذلك أن تعتبر دولة متحدة، قد طرحت من جانب «عصبة الوطن العربي»، التي أسسها سنة ١٩٠٤ في باريس المسيحي نجيب عازوري (التوفي في عام ١٩١٦) والذي كان موظفا تركيا في القدس.

والمعروف عن نشاط هذه المنظمة قليل جدا. ويبدو أنها كانت تتمتع بتأييد الحكومة الفرنسية، رغم أن أعضائها كانوا قليلين جدا. ففرنسا، التي كانت تعتبر «حامية» الكاثوليك في الشرق، كانت تعطف على فكرة عازوري حول إنشاء كنيسة كاثوليكية عربية.

وسأورد ترجمة الجزء من بيان «العصبة» الموجه إلى شعوب أوروبا وأمريكا:

«إن تركيا على أبواب تحول عالمي كبير. والعرب الذين اضطهدهم الأتراك، وعزّوا بينهم الفرقة القائمة على أساس خلافات تافهة والمتعلقة بالشعائر الدينية والعقيدة، قد أدركوا وحدتهم القومية والتاريخية والاثنية، ويريدون الانفصال عن شجرة العثمانيين التي ينخر فيها السوس، من أجل إنشاء دولة مستقلة. ولهذا الإمبراطورية العربية الجديدة حدودها الطبيعية التي تمتد من وادي دجلة والفرات إلى برزخ السويس، ومن البحر المتوسط إلى خليج عمان.

وسوف تكون هذه الإمبراطورية ملكية دستورية وليبرالية تحت حكم سلطان عربي. أما ولاية الهجاز الحالية، بما في ذلك أرض المدينة، فستؤلف إمبراطورية مستقلة، سيكون عاقلها في الوقت نفسه رئيسا لكل المسلمين. وبهذا الشكل، فإن المشكلة الخطيرة، مشكلة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، ستحل على أحسن وجه... (١٨١، ص ١ - ٣)».

كما ظهرت عناصر أخرى للزعة القومية العربية في محاولات البرهنة على وضع العرب الخاص بين الشعوب المؤمنة بالاسلام، ودورهم الخاص في بعث الاسلام، تلك المحاولات التي جرت عند مفترق القرن التاسع عشر والعشرين. وترتبط هذه المحاولات في الملل الأول باسمي رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، رئيس تحرير مجلة «المنار» وعبد الرحمن الكواكبي. إلا أن رشيد رضا، وهو يؤكد على امتياز العرب عن الأتراك كشعب مختار من الله، علي حد زعمه، كان مجرد نصير لبعث الاسلام في «نقائه الأول». وكانت الفكرة القومية خاضعة بالكامل، في كل مواقف، للفكرة الدينية. وفي مقابل ذلك، فإن عبد الرحمن الكواكبي، وهو يميز العرب من بين عائلة الشعوب الاسلامية ويؤكد على سبقهم (١٥٥، ص ١٩٣ - ١٩٧)، كان أولا من أعرب عن حق العرب في الوجود المستقل والتطور المستقل، الأمر الذي وجد انتماسا له في فكرته عن إحياء الخلافة العربية.

أما المفاهيم التي كانت تنازع حق السلطان التركي في منصب الخلافة وتؤكد حق العرب (٢٤)، فقد ظهرت كره على سياسة عبد الحميد الثاني الناعية إلى الجامعة الاسلامية وإلى الزعة العثمانية. وكانت تلك المفاهيم تعكس من الناحية الموضوعية نزوح العرب إلى التحرر القومي.

وأول من شهر عبد الحميد كمفتصب لمقام «أمير المؤمنين» هو المهاجر السوري لويس صابونجي (١٨٤٣ - ١٩٢٨). وفي ١٨٨١ بوجه خاص أصدر في لندن صحيفة «الخلافة والمجتمع العربي» (١٣٦، الجزء ٢، ص ٥١) وكان السلطان في تصور صابونجي هو العدو الرئيسي للشعوب العربية. ولهذا رأى في الانجليز، المعنيين بإضعاف الدولة العثمانية، حلفاء طبيعيين وأصدقاء للعرب. ودعا صابونجي في الممانينيات إلى بعث الخلافة العربية على أن يكون مركزها في مكة تحت رعاية خليفة عربي، يكون زعيما روحيا وليس زعيما، وتحت الحماية الانجليزية (١٨٥، المجلد ٢، ص ٢٦١).



كانت فكرة الخلافة العربية فكرة منتشرة وكان لابد أن تجد دعاء لها. ويسجل وبلنت في برمياته في سنة ١٩٠٩، بعد لقائه مع صابوغي... إقامة خلافة عربية تحت الرعاية الانجليزية. هذه فكرة قديمة فعلا. وكان (صابوغي) وكثيرون غيره يتعللون بها في سنة ١٨٨١« (١٨٥، المجلد ٢، ص ٢٦١).

ومن المعروف أنه ظهرت لدى الانجليز في الربع الأول من القرن العشرين فكرة التوصل إلى أن يكون الحاكم المصري رئيسا روحيا للمسلمين. وكان من شأن هذا أن يكتسبهم من توطيد مواقفهم في العالم الاسلامي توطيدا أكبر. وقد اقترح بلنت في سنة ١٨٨١ علي جلادستون استخدام فكرة الخلافة العربية من أجل تنظيم حركة معادية للأتراك، مع وضع بطل الحرب التحررية في الجزائر الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٣) على رأس هذه الحركة (١٨٦، ص ١١٨ - ١١٩).

ويذكر بلنت أن هذه الفكرة لقيت رواجاً معيناً في البلدان العربية. وما له دلالة بدرجة ما في هذا الصدد المكاتبات الواردة من سوريا والمنشورة في «المنار» في سنة ١٩٠٤. فقد جاء فيها أن العرب، استناداً إلى أن النبي كان من قبيلة عربية، وأن لغة القرآن عربية، وأن الثقافة العربية أصبحت ثقافة اسلامية، يطالبون بأن يكون الخليفة عربياً. ويقال في تلك المكاتبات إن هذه المطالب منتشرة بين الناس في المهجاء والقدس، وفي مراكش ومصر (٢٥٩، المجلد ٦، ص ٩٥٤ - ٩٥٥).

وقد وضع الكواكبي الرسم التخطيطي لفكرة الخلافة تحت الزعامة الروحية لخليفة عربي بأكثر الأشكال تفصيلاً في كتاب «أم القرى».

وكتاب «أم القرى» عبارة عن مجموعة ملوالات لمؤتمر اسلامي تخيله الكاتب، وتخيّل أنه انعقد في مكة في سنة ١٨٩٨. ويضم الكتاب أيضاً لائحة لجمعية أسسها هذا المؤتمر الوهمي (١٥٥)، ص ١٦٨ - ١٨٦)، كما يضم صياغة تفصيلية لمسألة الخلافة (١٥٥)، ص ٢٠٥ - ٢١٥).

ويدرس الكاتب مشكلة انحطاط العالم الاسلامي من زاوية الحالة الراهنة للإسلام ووضع المسلمين الاجتماعي والسياسي (١٥٥، ص ٢٧)، موجهاً نقداً شاملاً للإسلام الرسمي الاتباعي وللنظام السياسي في الدولة العثمانية.

ويتوصل الكواكبي إلى استنتاج أن العرب، الذين نشأ الإسلام بينهم، هم وحدهم القادرون على تخليص العالم الاسلامي من حالة الانحطاط. ويطرح برنامج اصلاحات كما يطرح فكرة الخلافة التي يخصص الدور القيادي فيها للعرب.

ويرى الكواكبي أن الخلافة الجديدة ينبغي أن تلبّي ١٨ شرطاً من بينها:

١) ينتخب عربي قريشي خليفة لمدة ٣ سنوات ويكون مقر إقامة الخليفة هو مكة.

٢) سلطة الخليفة السياسية مقيدة بحدود المهجاء، ويراقب نشاط الخليفة مجلس استشاري خاص بالمهجاء.

٣) لا يجوز للخليفة التدخل في المسائل الادارية للامارات والسلطات الداخلة في الخلافة، فهو يعتبر بالنسبة لها مجرد مرجع ديني - سياسي أعلى.

٤) يجب لعرب الدولة العثمانية أن يحصلوا على الاستقلال الذاتي ثم يدخلون في الخلافة معتمعين

بحقوق الأمة القائدة (١٥٥)، ص ٢٠٧ - ٨ - ٢٠٧.

وهكذا، فالخلافة في رأى الكواكبي ليست دولة متحدة سياسيا، وإنما اتحاد كونفيدرالي للدول الإسلامية. زد على ذلك أن الخلافة ليست له غير وظائف استشارية ولا يتمتع إلا بصلاحيات السلطة الروحية. أما السلطة السياسية في الخلافة فهي تخص حكاما زمنيين. والمعروف أن مطلب الفصل بين السلطات غرب علي الإسلام التقليدي، وبهذا الشكل يمكن اعتبار عبد الرحمن الكواكبي سلفا للإيديولوجيين الذين وضعوا المبادئ النظرية للنزعة الوحدانية العربية المعاصرة بوصفها أيديولوجية علمانية للبروجازية العربية القومية.

وفي خلافة الكواكبي تخصص للشعوب المختلفة وظائف مختلفة: فالزعامة الروحية تخص عرب شبه الجزيرة العربية والسياسة والدبلوماسية تبقين في يد الأتراك، أما تنظيم الحياة الاجتماعية وقيادتها في الخلافة فينبغي أن يزولا للمصريين، وتطوير العلم والاقتصاد هو دور شعوب إيران والهند وآسيا الوسطى. وخص بالدفاع عن الخلافة مراكز وأفغانستان وبلاد أخرى (١٥٥، ص ١٩٩ - ١٩٣).

وهكذا فإن فكرة الخلافة التي برأسها خليفة عربي بوصفه زعيما روحيا للمسلمين والتي خصصت مكانة خاصة للعرب بين الشعوب الإسلامية، قد أصبحت أداة للنزعة القومية العربية.

ويستدعي الانتباه أن أنصار الخلافة العربية كانوا يفكرون فيها بوصفها توحيدا للبلدان الإسلامية حول الولايات العربية للدولة العثمانية، وكانوا هم أنفسهم من سوريا (صابونجي، الكواكبي، العظم). ومن السهولة يمكن تفسير هذه الصلة. فقد كان لهذه الولايات من الدولة العثمانية مصير تاريخي واحد، وكانت تعاني من السيطرة العثمانية في نظام دولة عام واحد بالنسبة للجميع.

وهذا هو السبب في أن ظهر مخطط عام في هذه المنطقة للنزعة القومية العربية كان حتميا (٢٥). وحتى سنة ١٩١٤، لم يكن هناك من يتصور أن عرب العراق وسوريا والبلدان الأخرى يشكلون على ما يقال شعبا مختلفا: فلم تكن التجزئة الامبريالية للبلدان العربية قد تمت بعد. ولذا كانت وحدة العرب مفهومة بعد ذاتها.



وهكذا ففي الولايات العربية للجزء الآسيوي من الدولة العثمانية قبل ثورة تركيا الفتاة نشأت أفكار النزعة القومية البروجازية التي كانت أساسا لنظرية وممارسة الحركة القومية - التحررية العربية والحركات الاجتماعية، التي اتخذت بعدا غير عادي بعد ثورة ١٩٠٨: أفكار النزعة الدستورية والنزعة البرلمانية والنزعة القومية العربية بل والمحلية. وقد ظهرت في الحركات الاجتماعية آنذاك عناصر للنزعة الليبرالية والنزعة الراديكالية، وباشتراك عناصر من العقيدة التقليدية شكلت فيما بعد تنوع الظلال السياسية في أيديولوجية الحركة التحررية العربية.

وفي مؤلفاتهم وخطبهم العلنية صاغ مثلو الانتلجنسيا العربية المتقدمة مهام النضال المعادي للاقطاع ومهام القومية البروجازية والمعاداة للاستعمار، كما حددوا طرق التطور التقدمي للبلدان العربية.

وكان أحدهم عبد الرحمن الكواكبي الذي يقابل القارئ اسمه كثيراً على صفحات هذا الكتاب، وليس هذا غريباً. فإن آراء القادة البارزين للنهضة العربية، وموقفهم من المشكلات الاجتماعية والسياسية أساساً، كانت تعكس إلى حد بعيد آراء الجمهور العربي المتقدم ومواقفه في الربع الأخير من القرن الماضي من هذه المشكلات.

### عبد الرحمن الكواكبي

لاجلال أن عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) (٢٦) واحد من أبرز رجالات النهضة العربية. ولد وشب في حلب في أسرة رجل دين مسلم، كان يتمتع بشهرة واسعة في المدينة. وبعد حصول الكواكبي على أحسن تعليم وفقاً لمعايير ذلك الزمن، شغل مناصب رفيعة في الإدارة المدنية. وتقاسم الآراء مع الثوريين الأتراك والعرب ونادى علانية بالإصلاح الشامل للمجتمع وبالليبرالية السياسية، ودعا إلى حب الوطن وإلى التطور الديني.

وكان الكواكبي أول صحفي محترف في حلب، وعلى صفحات صحيفتي «الشهاب» الرسمية و«الاعتدال»، التي أصدرها بالاشتراك مع ميخائيل صقال - دعا إلى تحسين النظم القائمة في الدولة العثمانية ونشر التعليم بين السكان. واستثار نشاطه الاصلاحي ثائرة السلطات المحلية وكراهيتها المباشرة فأغلقت صحيفته ونقلته من منصب إلى آخر، وفي نهاية الأمر قدمته للقضاء بتهمة خيانة السلطان. وفي سنة ١٩٠٠، هاجر الكواكبي إلى مصر. حيث نشر فيها سلسلة مقالات صدرت بعد ذلك في كتاب «طبائع الاستبداد». ثم نشر في مجلة المصلحين المسلمين المصريين مؤلفه الأول «أم القرى» الذي كان قد كتبه في حلب.

وكانت آراء الكواكبي الاجتماعية - السياسية والفقهية - الفلسفية، تعكس الحالة الفخنية لجزء كبير من الانتماء العربي والأوساط الليبرالية - الملاكية العقارية: ففي أعماله تتبدى بسهولة كل التيارات الأيديولوجية الأساسية في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - النضال من أجل أحياء الإسلام والنزعة القومية العربية، والدعوة إلى منجزات الحضارة الأوروبية وإلى معاداة الاستعمار، وأفكار النزعة الدستورية، والنزعة البرلمانية والخ.

وانسجاماً مع تصوراتته المخالفة، يورد الفكرة القائلة بأن الإسلام يحمل تحت ثقل البدع المنقولة والغريبة عنه، التي ظهرت في مجرى الزمن، فتوقف عن أن يكون «قوة منشطة» بالنسبة للمسلمين. وأخلى الإيمان بإمكانات الإرادة الانسانية الواسعة مكانه للاستكانة والخضوع للقدر. وترتب على ذلك ظهور الطائفية والحزبية والاستبداد الروحي والسياسي والاجتماعي والركود الشامل في العالم الإسلامي [٢٥٩، المجلد ٥، ص ٧٠٣ - ٧١٠].

ورأي الكواكبي المخرج من هذا المأزق في إزالة الفجوة بين الناس والتخلي عن التقاليد البالية، ومحاربة التعصب والطائفية، وفي التسامح الديني، والنضال من أجل الحرية وضد الطغيان، وفي نشر التنوير وتطبيق قوانين واحدة على الجميع... الخ [١٥٥، ص ١٨٥].

وآراء الكواكبي الاجتماعية - السياسية تجد عرضاً كاملاً لها بشكل خاص في كتابه «طبائع الاستبداد».

يرى الكواكبي، شأنه في ذلك شأن كافة المنورين بوجه عام، أن المجتمع الانساني يجب أن يبنى على مبادئ العقلانية. وينبغي تنظيم العلاقات بين الناس عن طريق القوانين «التي يعد رائدها العدالة الاجتماعية» (٤٥، ص ١٩٠)، والتي «تساوى لديها كل طبقات الناس» (٤٥، ص ١٩٥). ومن هنا فالسياسة هي «إدارة الشؤون المشتركة بقضى الحكمة» (٤٥، ص ١٧)

وفي هذا السياق يبرز الكواكبي بوصفه نصيراً لفكرة سيادة الشعب وحكم الشعب، وكان يفهم الشعب بوصفه كل السكان، وخاصة الشعب الكادح الذي يقابل بينه وبين الأغنياء في الوقت نفسه.

وقد نادى الكواكبي بالملكية المقيدة، وبأن تكون الحكومة على أي شكل، شريطة أن تخضع لرقابة شعبية فعالة. فالجمهورية والملكية على حد سواء، مقبولتان عنده على هيئة حكم «شورى أريستوقراطية» بشرط أن تكفلا الحرية والمساواة للناس. وعلامة الديمقراطية المثالية عند الكواكبي تخضع لنموذج لا يعلى عليه، هو نموذج نظام الدولة والنظام الاجتماعي الذي أقامه العرب في عهد الخلفاء «الراشدين».

ويدرج الكواكبي في عداد أهم الوظائف التي يجب أن تقوم بها الدولة: تلبية احتياجات الناس الروحية والمادية، وتأمين فاعلية الآراء لكل أعضاء المجتمع، وضمان المساواة والعدالة ويؤسس الأموال والممتلكات والأعراض، تحت حماية القانون (٤٥، ص ٦٥، ٨٦ - ٨٧).

وقد وجه الكواكبي نقداً حاداً للحكم المتسلط والاستبداد في كافة أشكاله، وأكد أن الاستبداد لا يمتاشي لامع الأخلاق والعادات ولا مع ماضي العرب التاريخي ولا مع القرآن، واعتبر وجود الحكم المتسلط مصدراً للهلاك.

ويتوصل الكواكبي إلى استنتاج أن الاستبداد وانعدام العدالة والاضطهاد ليست أشياء أبدية وحتمية، وأنه من الواجب ومن الممكن القضاء عليها. ويتميز بأهمية في هذا الصدد رأيه في تاريخ التطور الاجتماعي وفي تاريخ نشأة الاستبداد السياسي.

وليس غريباً عنه المفهوم التاريخي لتطور المجتمع والدولة، إلا أنه بوجه عام لا يتجاوز إطار نظرية «العصبية»، ويرتكز على فهم مثالي للتاريخ. «لقد خلق الله الناس أحراراً... أكفاء» في الطبيعة أكفاء في الحاجات، ولم يكن بينهم «ربوبية ولا عبودية» (٤٥، ص ١٧٩). وقد بقيت المساواة بين الناس إلى أن ميزت الصنف بعضها منهم بتعدد الذرية. ثم ظهرت العصبية، أي ولاء الإنسان لقومه. ونتيجة لصراع قوى العصبية تميز بعض أفراد المجتمع بالمقارنة مع البعض الآخر وأسس مثل هؤلاء «الكبراء» أريستقراطية. ثم يقول الكواكبي فيما بعد إنه عندما لا تستحوذ أية جماعة من «الكبراء» على سلطة استثنائية فإن الملكية المقيدة هي التي تنشأ عن ذلك. أما عندما يحدث غير ذلك، فالذي ينشأ إنما هو الملكية المطلقة. وبالمثل تماماً، إذا كان صوت الشعب أقوى من صوت الخاصة، فإن الشعب يحصل على سلطة منتخبة. وليست وراثية بادئ ذي بدء، وفيما بعد تبدأ الخاصة صراعاً من أجل السلطة وتحصر على استمالة الشعب إلى صفها.

وفي عملية تطور المجتمع الانساني، تطورت أيضاً أشكاله الحكومية. ثم إن هذه العملية، في رأي الكواكبي، قد سارت بالشكل التالي تقريباً: قضى الناس زمناً طويلاً في حالة رعوية، زد على ذلك أنه حتى في الوقت الحاضر لا يزال نصف البشرية يحتفظ بأسلوب الحياة الرعوي. أما النصف الآخر من البشرية فقد كان يسعى إلى زيادة «إمكانياته الحياتية» فانتقل إلى الحياة الحضرية. ومن هنا التنوع الكبير في أشكال الحكم، وغياب الاستقرار الشامل. زد على ذلك أن كل هذه الأشكال تعتبر أشكالاً نشأت مع الزمن تبعاً

لسيادة عناصر الفهم الصحيح للأوامر الإلهية في المجتمع أو لسيادة عناصر الاستبداد. وفي هذا السياق فإن عمر الدول لا يتجاوز عادة ٥٠ - ١٥٠ سنة، إذ أن الاستبداد يقوضها.

وهكذا، فالاستبداد السياسي، وفقا لآراء الكواكبي، هو ظاهرة تاريخية. والاسلام الرسمي والتفاوت في الملكية يدعمان الاستبداد السياسي وهو بدوره يدعمهما. وجهل الشعب، الذي يولد فيه الرعب أمام الاستبداد، هو سبب عجزه وحالة عبوديته. والاستبداد والجهل يقودان إلى انحطاط الأخلاق، وانحطاط الأخلاق وفقدان الدين لنقاته يساعدان بدورهما على تعزيز الاستبداد.

أما برنامج محاربة الاستبداد فهو بسيط إلى حد ما. فالكواكبي، بوصفه متورا، يوصي بالطريق السلمي الاصلاحي للتحرر من الاستبداد. وهو يعرف جيدا أن الاستبداد السياسي هو أساس كل استبداد. ولذا ينبغي القضاء عليه (٤٥، ص ٥٩). فامكانية سيادة الطغيان إما تكمن في أن الطاغية «يرى حاجزا». ويؤكد الكواكبي «لو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم (٤٥، ص ١١)». ولذا تكمن مهمة الجماهير المضطهدة الرئيسية، في رأي الكواكبي، في «أن تكون مستعدة لأن تقول لا أريد الشر (المصدر السابق)».

ومن هنا تنشأ مهمة رئيسية بالنسبة للكواكبي الثور وهي: تنوير الشعب، وإيقاظه وإفهامه الأسباب الحقيقية لحالته البائسة، وزيادة عدد «النادين بالحرية» (٢٧) (٤٥، ص ٨٩). وعندما يتم هذا، فإن السلام والحب سيسودان في الأرض وفقا للفكرة القائلة بأن ومجرد الاستعداد للقتال كفيل بكنس الشر الاستبداد (٤٥، ص ١١). وسيتمحو الطاغية عندئذ إلى أب رحيم وإلى ممثل مخلص للشعب (٤٥، ص ٢٦). ويصوي الكواكبي قوة السلطان الذي يراجه الشعب بالجيش، وقوة الفراء، ونفوذ رجال الدين، وسلطة التقاليد والمألوفات الجاهدة، فبإذن القضاء على الاستبداد في ظروف كهذه غير ممكن إلا بعد تهينة طويلة للرأي العام (٤٥، ص ٩٨).

ويبدو المخطط الاصلاحي عند الكواكبي على النحو التالي

- تحدث الخطوة الأولى نحو التحرر عندما يشعر الناس بالألم من نير الاستبداد، لأن الشعب الذي يعاني من الألم دون أن يعيه، ليس جديرا بالحرية (٤٥، ص ٩٧ - ٩٨).

أما المرحلة الثانية فهي تحديد مصادر الشر، والهدف النهائي، فمحاربة الاستبداد ينبغي أن نعرف ماهية النظام الذي يجب أن يحل محله. ومن الضروري تسليح الشعب ببرنامج واضح، يقره ويوافق عليه أكثر من ثلاثة أرباع الأمة كلها خاصة الفئات التي تمثل القوة والشجاعة (٤٥، ص ٩٩ - ١٠٠). وبوجه عام، ينبغي بالضرورة أن تحصل التهينة النظرية على انتشار عام لا أن تقتصر على الفئات العليا من الشعب. ويؤكد الكواكبي أن الأمة لن تكون مهيأة لحكم نفسها، «حتى مبتدى ظهور التلطف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا والتمني في الطبقات السفلى» (٤٥، ص ١٠٠). ومن أجل تهينة الرأي العام في هذا الاتجاه، يقترح الكواكبي على «العقلاء» العمل في ثلاثة اتجاهات:

١) اصلاح الدين، الذي يعتبر أسلم وأقرب طريق إلى الاصلاحات السياسية (٤٥، ص ١٥).

٢) العمل التنويري التربوي. الموجه إلى محاربة الجهل لأن جهل الناس وحده هو الذي يخلق شروطا لبقاء الاستبداد (٤٥، ص ٢٧)، وتحسين الأخلاق الذي ينبغي أن يقود إلى عودة نقاء الاسلام المفقود، وهو الأمر الذي سيخلق حالة من الأخوة الشاملة (٤٥، ص ١٧) وسيسهل تنفيذ الاصلاحات السياسية.

٣) تنفيذ اصلاحات اجتماعية. وهذه الناحية من المسألة لم تلق عند الكواكبي تطورا كافيا، لأن كل

اهتمامه كان منصبا بشكل رئيسي على معاوية الحكم الاستبدادي.

ألا أن الكواكبي وهو يؤكد على التمسك بفكرة الإصلاح العلمي للمجتمع، يدرك أن صبر الشعب يمكن أن ينفذ وعندئذ يثور على الاستبداد من أجل الحرية. ويرى الكواكبي أن مثل هذا الطريق النضالي مرغوب فيه بشكل أقل، لأنه أقل ثمارا من برنامج الإصلاح الذي يرسمه. والجميع التي يقدمها ضد الطريق غير السلمي لحل المسألة تنحصر في جوهرها فيما يلي: (١) تؤدي الانتفاضة إلى تضحيات كبيرة وهذا هو المأخذ الرئيسي عليها (٤٥، ص ٩٨)؛ (٢) إن الشعب الذي لا يدرك أسباب مصائبه، والذي لا يرى مثلاً أعلى أمامه، وبالأحرى هذا الشعب الجاهل، عندما يثور، فهو لا يستطيع عزل غير مستبد معين، إلا أنه لا يستطيع القضاء على الاستبداد ذاته (٤٥، ص ٩٧).

إلا أن الكواكبي، أيا كان الأمر وبالرغم من كل اعتداله السياسي، يثق في أن الانتفاضة مجرد بدئها يمكن أن تنجح، ويجب استخدامها من أجل بلوغ الهدف النبيل وهو القضاء على الاستبداد. وفي حالة حدوث انتفاضة شعبية، يمكن أن ينشأ في البلاد موقف ثوري (وهو يعد سلسلة كاملة من الظروف التي ينشأ مثل هذا الموقف في ظلها: المجاعة، الهزيمة العسكرية وما إلى ذلك). وفي هذه الحالة فعلى «العقلاء» أن يبتعدوا عن الانتفاضة: إذ من الضروري لهم صون أرواحهم كي يحتفظوا بأنفسهم من أجل بناء المجتمع الجديد في حالة انتصار الانتفاضة.

وفي رأي الكاتب أن أفضل شيء هو ألا تكون لمثل هؤلاء الناس أية صلة بالاستبداد وألا ينفقوا في صف الثغور كذلك. ولابد من أن يساعدوا هذا على الاحتفاظ برؤية سليمة للأمور.

والشعب الذي يقوده اناس مرموقين هو وحده الذي يستطيع التوصل إلى القضاء على الظلم.

وقد أدان الكواكبي الاستثمار إدانة قاطعة، وقال موجها حديثه إلى الدول الأوروبية: «دعونا ندير شأننا» (٤٥، ص ٨٩).

ولأن حقيق الأفق القومي والديني كان أمراً غريباً عليه، فلم يضع مصالح شعوب الشرق في معارضة المصالح الإنسانية العامة. فقد فهم الكواكبي جيداً أن تطور الثقافة القومية يجري في اتصال وثيق مع تطور المدنية الإنسانية العامة. وقد قدر خدمات الغرب في الميادين العلمية والتقنية والثقافية حق قدرها. بل إن الأيديولوجي العربي كان مستعداً، علاوة على ذلك، لأن يوافق على قيادة الدول الغربية للبناء الاقتصادي في الخلافة التي اقترحها. ومع ذلك فقد اشترط في الوقت نفسه أن تقتصر هذه الموافقة على الدول «والعدالة» وحدها، أي على الدول التي تطبق فيها الرقابة الشعبية على الحكومة، إلخ. ثم إنه يرفض أية فكرة قائمة بإمكانية خضوع الخلافة الكامل لأي قائد، حتى لو كان مثالياً من كافة النواحي (٦٨).

لقد كان الكواكبي سلفاً لايدبولوجي النزعة القومية العربية، وكان واحداً من أوائل الذين ميزوا مصالح العرب الخاصة من المصوغة العامة لمصالح الشعوب الإسلامية، معبراً عن طموح العرب إلى التطور المستقل وإلى التحرر من النير التركي.

وبعيداً كما لو أن كل تناقضات عصر الكواكبي، عصر الرأسمالية الناشئة في البلدان العربية، قد تركزت في آرائه.

وتكمن الأهمية الفعلية والجوهر الموضوعي لكتابه، «طبائع الاستبداد»، أساساً في اتجاهه المعادي للاقطاع، والمستعجب لمصالح البرجوازية العربية الناهضة، وخاصة البرجوازية الحضرية الصغيرة والفلاحين.

والكواكبي مفكر سياسي معمم يكرهية الاستبداد في كافة مظاهره، وخاصة الاستبداد السياسي في الدولة العثمانية. وتكمن أهمية الكواكبي، بوجه خاص، في أنه، في فترة الرجعية وفي ظروف تخلّف الشرق الاقتصادي والسياسي والثقافي الهائل، قد عبر عن مصالح الفئات التقدمية في المجتمع العربي وساعد نضالها. ويتضمن «طوائع الاستبداد» عرضاً موجزاً لمبادئ الإيديولوجية التنويرية الفرنسية ولأفكار الثورة الفرنسية التي لقيت فيه تديماً نظرياً فريداً وتطوراً تالياً في التربة العربية على أساس القرآن والاتجاهات العقلانية للفكر العربي.

ولا تكمن أهمية الكواكبي في أن مؤلفاته تعد قناة أخرى لتغلغل إيديولوجية التنوير الفرنسي البرجوازية التقدمية في الشرق العربي، بقدر ما تكمن في استيعابه وصياغته لهذه الإيديولوجية بما يتماشى مع الاحتياجات الملحة للتطور الاجتماعي للعالم العربي وإطلاع العرب عليها في أنسب شكل لهم، يطابق مستوى استعدادهم الإيديولوجي المعاصر. وطبيعي أن الكواكبي، شأنه في ذلك شأن غيره، كان يركز على وجهة النظر الدينية - الأخلاقية.

وقد ظل مثالياً في فهمه للظواهر الاجتماعية، وتتغلغل في رؤيته للعالم روح التدين العميق وإضفاء الصفات المثالية على الاسلام، والزرعة الليبرالية التنويرية. ومع ذلك فإنه يظل واحداً من أكثر الشخصيات الاجتماعية السياسية العربية في أواخر القرن التاسع عشر راديكالية.

### الاتجاهات الفكرية بعد ثورة تركيا الفتاة

قوبلت ثورة ١٩٠٨ البرجوازية التركية بتحمس في العالم العربي، وبدت أمسية نهضة البلاد وإنشاء اتحاد عظيم للشعوب المحررة يجتمع برلمانه العام في اسطنبول، بدت هذه الأمنية كأنها واقع. وتردد في كل مكان أن العرب والأتراك أخوة. وهنا ما كتبه أحد معاصري الأحداث حول الشاعر التي ظهرت في سوريا: «ولقد حيت سوريا سقوط استبداد عبد الحميد بحماس لا يقل عن حماس الولايات العثمانية الأخرى. وتعاقد المسيحيون والمسلمون واليهود علانية، وأشد الشعراء والحطباء بـ «النظام الجديد» ويعهد الحرية والمساواة والأخاء»، وهو الشاعر الذي سارع باتخاذ المنتصرين في ٢٤ يونيو (٢١٥، ص ٢٠٥). وأنداك قال نيازي بك، أحد قادة لجنة «الاتحاد والترقي» التي قادت تحركات الجيش الثورية: «إن ثورتنا ليست موجهة ضد أشخاص معينين أو ضد عناصر معينين من الأمة. إنها انتفاضة ضد أسس الحكم نفسه، التي بثت الفرقة بيننا وبين مواطنينا الآخرين» [١٦٥، الجزء ١، ص ٥٨].

وفي ٢٤ يوليو أعيد دستور ١٨٧٦، وبدأ البرلمان أعماله، وأعلنت جماعة تركيا الفتاة بداية عهد الحرية والمساواة والأخاء.

وكان من شأن الطموح إلى الحرية السياسية بعد كتيه فترة طويلة أن أدى إلى تطور عاصف للأدب الاجتماعي. فخلال الفترة من ١٩٠٤ إلى ١٩١٤ ارتفع عدد الصحف الصادرة في سوريا من ٣ إلى ٨٧، وفي فلسطين من صحيفة واحدة إلى ٣١، وفي العراق من ١٢ إلى ٧٠. وفي الحجاز من لا شيء إلى ٦ [١٥٩، ص ٥٨]

وقد كفل المستور حرية معينة للرأى والأفكار والنشر والروابط السياسية، وفتحت أمام الأوساط التقدمية العربية إمكانات واسعة للتعبير عن النفس. وطالب الأدباء الاجتماعيون والثواب العرب في البرلمان

الجديد، الذين كانوا يستلهمون مثل «الاتحاديين» ووعودهم، طالبوا بالاستقلال الذاتي الإداري والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية وباستعمالها في البرلمان.

وفي خريف ١٩٠٨ تأسست في اسطنبول «جمعية الاخاء العربي- العثماني». وساندت بالكامل برنامج «الاتحاديين» وشعارات الوحدة العثمانية والحرية والمساواة والعدالة. أما المطالب العربية في برنامج الجمعية، فقد اقتصر على المساواة القومية في الحقوق واستخدام اللغة العربية في التعليم واحترام العادات العربية. وركز البرنامج بوجه خاص على: «أن هدف جمعية الاخاء العربي - العثماني يكمن في مساعدة حزب «الاتحاد والترقي» من أجل المحافظة على أحكام الدستور وتوحيد كافة شعوب الدولة العثمانية... وفي الارتقاء بحالة الأمة العربية» عن طريق «نشر المعارف بينها... وتوسيع التجارة والصناعة... والاقتصاد...» (نقلًا عن: ١٢٦، الجزء ١، ص ٧).

إلا أنه، بعد التمرد الرجعي الذي شارك فيه الاقطاعيون وكبار رجال الدين في أبريل ١٩٠٩، تخلت جماعة تركيا الفتاة بالكامل عن الوعود التي قطعتها على نفسها للأقليات القومية في فترة الاعداد للثورة (الاعتراف بحدّ حقها في تقرير مصيرها السياسي والثقافي). وفي ظروف النمو السريع للشعائر الثورية والاتجاهات الاستقلالية والانفصالية لدى الأقليات القومية، بدأت جماعة تركيا الفتاة نضالًا مشتركًا ضد هذه الميول والاتجاهات مستخدمة في ذلك نزعة الجامعة الاسلامية في تفسيرها التركي ومنقلة سياسة التتريك لسكان الدولة على أساس تفسير جديد للمذهب النزعة العثمانية.

وإذا كانت فكرة المساواة الشاملة لكل رعايا السلطان قد دخلت في مفهوم النزعة العثمانية في عهد عبد الحميد، وبنيت الدعاية الرسمية كلها على هذا الأساس، فقد أخذت النزعة العثمانية الآن تؤكد مساواة الكل تحت رعاية الأتراك، وامتنياز الأتراك على كل شعوب الدولة العثمانية. وقد نفلت هذه السياسة بصرامة. وأصبحت النزعة العثمانية أداة للشوطينية التركية.

ونرى جلال نوري، الأديب التركي المعروف، يحدد مهمات «الاتحاديين» إزاء البلدان العربية، في كتابه «تاريخ المستقبل» فيؤكد بلا مواربة: إن المصالح القومية تتطلب من حكومة اسطنبول إلزام السوريين باغفال وطنهم. فالبلدان العربية، وخاصة اليمن والعراق، يجب تحويلها إلى مستعمرات تركية، من أجل غرس اللغة التركية فيها، التي يجب أن تصبح لغة الاسلام. ومن أجل الدفاع عن وجودنا نفسه من الضروري لنا بدرجة قصوى تحويل الأراضي العربية إلى أراض تركية: فقد نشأ لدى الجيل الجديد من العرب شعور بالولاء لأمتهم (العربية)، وهذا الجيل يعمل في طياته بذرة كارثة عظمى تشكل تهديدًا لنا، وينبغي لنا فورًا التفكير في تلافيها» (نقلًا عن: ١٣٥، ص ٩٨).

وكتبت صحيفة «تاتين» الاسطنبولية تقول: «إن العرب يواصلون التحدث باللغة العربية ولا يعرفون التركية البتة، كما لا كانوا غير خاضعين لسلطة الأتراك. وينبغي على الباب العالي إلزامهم باغفال لغتهم وتعلم لغة الشعب السيد. وإذا ما أهل هذا الواجب... وإذا لم ينس العرب لغتهم وتاريخهم وعاداتهم فسرعان ما سيبدؤون بالتحرك من أجل استرداد مجدهم التليد وإنشاء امبراطورية عربية جديدة على أنقاض الامبراطورية التركية» (نقلًا عن: ١٧٤، ص ٤٣).

وقد تبين للعرب أن الثورة لم تعطيهم شيئًا: فالمساواة الموعودة في الحقوق إن هي إلا أكذوبة. ولم تؤد الثورة التي قادتها لجنة «الاتحاد والترقي» لا إلى توحيد البلاد ولا إلى ترقيتها.



وتحول الاستياء من جماعة تركيا الفتاة إلى معارضة وانتقل القوميون العرب في غضون ثمانية أعوام (١٩٠٨ - ١٩١٥) من التأييد الكامل لجماعة تركيا الفتاة إلى القطيعة الكاملة معها. وفما الوعي القومي لدى العرب وتطورت إلى جانب ذلك الاتجاهات الاستقلالية.

أما شعورهم بالانتماء إلى جامعة عربية، ليست اثنية فقط وإنما قومية أيضاً، فقد أصبح أكثر تحديداً وتقائراً. ورغم بقائهم عثمانيين، فقد أخذوا يعتبرون أنفسهم شعباً متميزاً عن شعوب الدولة الأخرى، له مصالحه وخصائصه المميزة له، واحتفظوا من حيث جوهر الأمر بصلة رمزية مع تقاليد الجامعة الدينية. وكما هو واضح، فسرعان ما أخذ العرب ينظرون إلى وجودهم بوصفه وجوداً عربياً قبل كل شيء، وإلى أراضي الجزء الآسيوي من الدولة العثمانية، التي يقطنها عرب، بوصفها أراضي عربية. وطبيعي أن مثل هذه التغيرات لم تجر دون تقلبات حادة. وأحد الأمثلة على ذلك أن مناقشة حيوية جرت في سنة ١٩١٠ بين مجموعتين من الصحف (برزت بين الأولى صحيفة «المفيد» - التي كان يصدرها عبد الفتحي العريسي، كما برزت بين المجموعة الثانية صحيفة «الرأي العام» التي كان يصدرها طه مدور). وكانت المجموعة الأولى تتمسك بالبدأ القائل «أنا عربي أولاً ومسلم ثانياً» وكانت الثانية تتمسك ببداً «أنا مسلم قبل كل شيء وعربي ثانياً». وكانت الاتجاهات متنوعة تنوعاً شديداً في الوقت نفسه، ولكن الحديث لا يدور هنا إلا عن أكثرها تحديداً (١٩٠١، ص ١١١).

وقد نشأت جمعيات ثقافية وسياسية عربية بسرعة مذهشة (أنظر عنها: ٦١ و ١٢٦ و ١٢٧). ولن نتوقف عند تاريخ هذه الجماعات. فلا يهمنا غير المظهر الأيديولوجي لنشاطها. ويمكن أن نرى لدى المقارنة بين برامج المنظمات والأحزاب العربية، العنصرية والسرية، أنها كلها تقريباً كان يوحدها النزوع إلى التحرر القومي والتطور التقدمي والرغبة في إعادة صياغة الحياة الاجتماعية على نخط الدول الرأسمالية الأوروبية. إلا أن القوميون العرب لم يكونوا متحدين في آرائهم حول مسألة سبل تحقيق أهدافهم. وكانت غالبيتهم تتطرق في مطالبها من امكانية التوصل إلى هذه الأهداف بمساعدة الأتراك أنفسهم، مع صون تكامل الدولة العثمانية كعاجز أمام التوسع الأوروبي. أما الآخرون الذين كانوا يسعون إلى استقلال البلدان العربية في إطار الامبراطورية، فقد كانوا يرون أن بالإمكان أن تستخدم مساعدة الدول الأوروبية في محاربة الاستبداد التركي والشر القومي التركي؛ وكان الجزء الأكبر من القوميون تخافهم الأوهام فيما يتعلق برسالة أوروبا المحضرة.

وكان بعض القوميون، الذين يعتمدون على الأوساط الكومبرادورية والقطاعية، المرتبطة إرتباطاً وثيقاً برأس المال الأجنبي (الفرنسي، في سوريا، والإنجليزي في العراق) لا يظالون بالاستقلال الذاتي فقط، وإنما يظالون أيضاً بحق استدعاء المستشارين الأجانب وعقد القروض وما إلى ذلك، معبرين عن استعدادهم لوضع البلاد تحت سيطرة الدول الأجنبية. وقد طبق القوميون اللبنانيون في فترة الحرب العالمية الأولى هذه السياسة تطبيقاً دقيقاً بشكل خاص. وهكذا، فرابطة التقدم اللبنانية التي تأسست في نيويورك طرحت في برنامجها إنشاء إمارة دستورية مستقلة في لبنان يحكمها أمير أجنبي منتخب. وكانت الرابطة ترى أن هذه الإمارة الوراثية يجب أن تكون تحت حماية الدول المتحالفة (يتحدث عن هذا خير الله نقلا عن «الطائ» ٢١١، ص ١٧٢). وبعد ثورة تركيا الفتاة، نادى غانم والسمنة، القوميان اللبنانيان المعروفان، باستقلال لبنان الذاتي. كما كانت هناك دعوات من هذا النوع في سوريا (٢٤٦، المجلد ٢، العدد السادس، ١٩١٣، ص ص ٤١٣ - ٤١٤).

يبد أن طموحات القوميون قبل الحرب العالمية الأولى نادوا ما تجاوزت إطار المطالبة باللامركزية الادارية أو تشكيل الدولة على غرار اتحاد ثنائي من الطراز النمساوي - المجري. وقد دعت إلى اتحاد كهذا، مثلاً، الجمعية «الحقانية» السرية، التي نشأت في العراق في سنة ١٩٠٩، ودعت إلى اللامركزية الادارية كذلك

جمعية «العربية» - الفتاة» التي تأسست في باريس في سنة ١٩١١، والتي صاغت فيما بعد مطلب الاستقلال الكامل للعرب.

وفي سنة ١٩١٢، تأسس في القاهرة حزب اللامركزية الادارية العثماني العلني الذي طرح شعار: «بلاد العرب للعرب» ولكن في إطار الدولة العثمانية. وقد شارك مشاركة نشيطة للغاية في عمل الحزب أنصار سابقون لجمعية تركيا الفتاة - مثل رضا والزهراوي والعظم (أنظر برنامج الحزب في المربع رقم ١٢٦، الجزء ١، ص ١٥). كما طالبت باللامركزية وروابط وجمعية الإصلاحات في سوريا. واندرج تحقيق الاستقلال الذاتي الداخلي للولايات العربية في برنامج جمعية «العهد» السرية، التي تأسست في العراق سنة ١٩١٣، والتي كانت تضم ضباطا عربا في الجيش التركي.

ويستفاد مما يحرره تقرير لقيادة الجيش الرابع للدولة العثمانية أن المنظمات العربية، بما في ذلك جمعية الآباء العرب - العثماني أيضا، لم تعلن ولا لها للدولة العثمانية إلا من أجل الفوز بالعربية. ويؤكد التقرير إنها تنزع في حقيقة الأمر إلى «غرس فكرة الانفصال... (وسط) العناصر العربية» [٢٧٧، ص ٢٢٧].

إلا أنه حتى لو صرفنا النظر عن ان التقرير كان مكتوبا ليبر تنفيذ الاعدام في قادة الحركة القومية العربية على أيدي الأتراك في سوريا (١٩١٥ - ١٩١٦)، فإن مثل ذلك التأكيد لا يمكن أن يكون أهلا للثقة. فإلى أن وقعت هزيمة تركيا في حرب طرابلس وحروب البلقان (١٩١١ - ١٩١٣) على أقل تقدير، كان العرب يرحبوا عام يحتفلون بإيمانهم في مقدرة اسطنبول على تأمين وجود مستقل لهم في إطار الدولة العثمانية. وكان أنصار الأفكار القاتلة باستقلال البلدان العربية السياسي خارج الامبراطورية العثمانية لا يزالون قلة. وقد ربط جزء معين من العرب ذوي الميول القومية آمال التحرر من النير التركي باسمي «ابن سعود» «حاكم نجد و»ويحيى» «إمام اليمن اللذين فكنا من الاحتفاظ باستقلالهما عن الدولة العثمانية. ويستفاد من شهادة أحد أعضاء «المنتدى الأدبي» الذي أسسته الشبيبة العربية في اسطنبول في سنة ١٩٠٩ أنهم كانوا يحملون في ذلك الوقت نبيل الحرية بمساعدة ابن سعود ويحيى (أنظر: ٩٢، ص ٢٣٩).

وفي فبراير ١٩١٠، عرض اللبناني شكري غانم (١٨٦١ - ١٩٣٦) برنامجا مسرحية «عنترة» في باريس. وعيشة الكاتب، يتحول عنترة شاعر الصحراء البدوي، إلى منشد للوحدة العربية. ويتحدث غانم عن الامبراطورية «التي تتأسس الآن» وعن «شبه الجزيرة العربية المتحدة تحت سلطة حاكم واحد» (١٩١١، ص ٤٥ - ٤٦). وكانت النزعة القومية العربية تتبدى عادة في الاشادة بمجد العرب التقليد وفي المطالبة بحق متساو للغة العربية ولللامركزية الادارية والاستقلال الذاتي الثقافي.

وسرعان ما سيطرت أفكار التحرر القومي في هذا الشكل على دائرة متزايدة الاتساع من السكان العرب للدولة العثمانية. ولم تكن الجماهير الشعبية قد تحولت بعد إلى حاملة لها، إلا أن المئات والآلاف، وليس الأحاد فقط، من المثقفين والطلبة والموظفين والضباط... الخ، قد انضموا إلى التضال. واحتلت المسألة القومية المكانة الأولى بين مشكلات الحياة الاجتماعية. وكان الدعاة لنزعة الجامعة الاسلامية والنزعة العثمانية يرون أن غم الميول القومية في الولايات العربية يشكل تهديدا لوحدة الدولة العثمانية المتعددة القوميات. وفيما يلي رأي صحيفة «الحقائق» الدمشقية المميز لذلك الوقت: «إن بينهم (أولئك الذين يدعون إلى إجراء إصلاحات في الامبراطورية - المؤلف) من ييشون في (وحي) الشعب روح العصبية (يستنهضون) شعور الانتماء القومي (الخاص) وأعراض النزعة القومية... لقد أصبحت المسألة القومية الآن مسألة المسائل وليس ثمة ما هو أخيب وأضر بالنسبة للأمة من هذه المحنة التي مستصحب سببا لتعزق الجامعة الاسلامية وليترأصا الوحدة بين العثمانيين إذا ما اشتدت يمثل هذه المقاييس المزعجة» [٢٥٤، ص ٦].

وفي يونيو ١٩١٣، انعقد في باريس أول مؤتمر عربي لممثلي الأحزاب والروابط والجمعيات القومية

(أنظر مواده ووثائقه في [١٦٨؛ ١٢٦، ص ٢٥ - ٤٠].)

وفيقيد البيان الذي وجهه منظمو المؤتمر إلى مثلي الجماعات القومية، أن المهمة الرئيسية للمؤتمر تكمن في «مناقشة التدابير التي ينبغي اتخاذها من أجل حماية أرضنا... من أطماع الأجانب، واتخاذها من الاستبداد والظلم، وتصريف شئوننا الداخلية على أساس اللامركزية، والحيلولة دون انحطاط بلادنا واحتلالها من قبل الغرباء....» [١٦٨، ص ٩] وكان على جدول أعمال المؤتمر، وفقاً للبيان، أن يتضمن المسائل التالية: (١) الحياة القومية والنضال ضد الاحتلال، (٢) حقوق العرب في الدولة العثمانية، (٣) ضرورة إدخال إصلاح على أساس اللامركزية. (٤) النزوح عن سوريا والهجرة إلى سوريا [١٦٨، ص ٦].

وكانت الفكرة الأساسية للبيان، الذي كتبه أكثر القوميين راديكالية من جماعة «العربية الفتاة»، هي النضال ضد توسع الدول الامبريالية وإدانة أي تدخل أجنبي في شئون البلدان العربية. إلا أنها لم تناقش من حيث جوهر الأمر في المؤتمر. ويعود ذلك بشكل رئيسي إلى معارضة «رابطة الإصلاحات اللبنانية» التي كانت تتمسك بتوجه فرنسي، كما يعود إلى ضغط الحكومة الفرنسية. (٢٩) غير أن القرارات التي اتخذها المؤتمر أكدت أن للعرب حياتهم القومية الخاصة. وقد تضمنت القرارات، بوجه خاص، المطالبة بمنح حقوق سياسية للعرب، وتنفيذ إصلاحات إدارية على أساس اللامركزية، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية واستعمالها في البرلمان العثماني [١٦٨، ص ١١٣ - ١١٦].

واتخذ المؤتمر قرارات مهمة بالنسبة للحركة القومية العربية، مبيناً أنه كان بعيداً عن الطائفية يحكم اشتراك مسلمين ومسيحيين في أعماله. وقد صرح عبد الحميد الزهراوي (١٨٥٥ - ١٩١٦) رئيس المؤتمر لمراسل والطائفة الفرنسية بأن المؤتمر لا يهتم بقطاع ديني، وكل المسائل المطروحة في المؤتمر تندرج في أطر محددة وهي مناقشة مشكلاتنا السياسية والاجتماعية. ولذا ترى هنا مسلمين ومسيحيين سواء بسواء. وعليه أية حال فقد ولدت بالفعل فكرة الاتحاد بين المسلمين والمسيحيين [١٦٨، ص ١٨].

وعند دراسة برامج الجمعيات والأحزاب العربية التي تعهد إلى ذلك العهد، يمكن للباحث الملقق أن يلاحظ أن المفاهيم الإسلامية لا تشغل فيها أية مكانة مهمة. وإذا ما أضفنا إلى ذلك مواقف المشتركين في الصحافة وفي الاجتماعات العامة الداعية إلى التصامح الديني، فإن عملية علمنة الفكر الاجتماعي متجسدة جوهرياً جداً بالمقارنة مع نهاية القرن.

وعندما يلعب الدين دوراً كبيراً في حياة الناس، فإن مفاهيم دينية معينة، كما ذكرنا، تستخدم لمصلحة الحركات القومية - التحررية. وهذا هو ما حدث في البلدان العربية. ولكن الداعين إلى الإسلام لم يتمكنوا في أية حالة من الحالات من تلبية أهداف النزعة القومية العربية أو المحلية تلبية كاملة. ففي الإسلام يؤلف المؤمنون، ذرء العقيدة الراحلة، طائفة واحدة، في حين أن الهدف النهائي للحركات القومية هو تكوين وحدة قومية. ومفهوم «الأمة» في الإسلام يختلف عن المفهوم المعاصر «للأمة» بوصفها جماعة بشرية تكونت تاريخياً، وتتميز بوحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي<sup>(٣٠)</sup>، والأطر الجغرافية للعالم الإسلامي تتناهى مع الأطر الجغرافية للدول القومية، التي يجري النضال من أجل تشكيلها. ويتميز العالم العربي، كما هو معروف، بانقسام السكان الكبير من الناحية الدينية. وقد دعا إيديولوجيو الحركات التحررية العربية - منذ البداية - وكذلك المؤرخون العرب من قبلهم - دعوا الشعب إلى الوحدة القومية بصرف النظر عن الانتماء الديني. فمن أجل خوض النضال الفعال كان لابد من وحدة كل قوى الأمة. ومن المناسب التذكير بأن كثيرين من قادة الحركات القومية العربية البارزين كانوا مسيحيين، وخاصة في مناطق مهمة من

العالم العربي كسوريا ولبنان. وباختصار، فقد عارض الأيديولوجيون القوميون تقبل المفاهيم الإسلامية معارضة ثابتة. وفي الصحافة العربية التي تعود لذلك الزمن يمكن أن نلتقي بنماذج للدعاية قومية، تصل إلى حد الترويج المباشر للتعصب. ونبما يلي مقتطفان من صحيفة «المفيد» عن نوفمبر ١٩١٣ يوردهما بيرو: «فلنتحول فكرة القومية العربية بالنسبة للعرب إلى ديانة جديدة» (انقلأ عن: ٩٢، ص ٥٩٣). «فلنكن متمسكين بجنسك ولغتك وعقيدتك وأسلوب أفكارك الاجتماعي والسياسي. إن التعصب شيء جيد، فهو حافظ للأمة ولغتها ومنايتها العرقية وأخلاقيها، وعاداتها الحسنة...» (انقلأ عن: ٩٢، ص ٥٩٣ - ٥٩٤). وإذا ما أخذنا في اعتبارنا إلى جانب ذلك أن الأيديولوجيين العرب، بدءاً من الكواكبي، قد طرحوا مطلب الفصل بين السلطات (الذي يعتبر غربياً على الإسلام حسب إجماع المسلمين الاتباعيين) فإن غياب التركيز على المشكلات الدينية في برامج الجمعيات والأحزاب القومية وانتصار فكرة الاتحاد العربي الإسلامي - المسيحي، يغدوان جد مفهوميين.

وبمساعدة الحكومة الفرنسية، أمكن التوصل بين الحكومة التركية والمؤتمر إلى اتفاقية، معززة بالتوقيعات، ألزمت جماعة تركيا الفتاة وفقاً لها بتنفيذ كل قرارات المؤتمر. ولكن جماعة تركيا الفتاة غررت بالعرب هذه المرة أيضاً، وظل كل شيء على حاله. وتزايد سخط القوميون العرب. وفي سنة ١٩١٣ نفسها، لجأ أن الدعوة إلى اللامركزية في بيان منتدى الإصلاحات في البصرة، مصحوبة بالتهديد بالانتفاضة، بالرغم من أن كاتبي البيان كانوا يعتبرون أنفسهم عثمانيين: «إن نيل... الحقوق وتحرير البلاد من عصابة المستبدين مرهون باستتعال القوة» (٢٣٨، ص ٥٥ - ٥٦) (٣١).

أما جمعية «العهد» السرية، التي أيدت من قبل إنشاء دولة عربية - تركية ثنائية متحدة، فقد دعت العرب جميعاً في أحد نداءاتها (التي ظهرت فور نشوب الحرب العالمية الأولى) إلى الثورة على الأتراك الذين باعوا البلاد لاجتيازا وفرنسا وألمانيا. وقد جاء في هذا النداء: «إن الإصلاح الذي يدور عنه الحديث، هو إصلاح لا على أساس اللامركزية مع التبعية العبودية لحاسب اسطنبول، وإنما على أساس مبدأ الاستقلال الكامل وإنشاء دولة عربية لامركزية» (٢٠٢، ص ٨٠). لقد هيمنت فكرة الاستقلال القومي على الأذهان. وتبددت الآمال في التطور السلمي وفي حل المشكلات العربية حلاً وسطاً. وانتهت غالبية المنظمات السياسية العربية سياسة الاعداد للانتفاضة المسلحة.

وكان من شأن الحرب العالمية الأولى أن شقت صفوف القوميون العرب إلى معسكرين. فقد وجدوا أنفسهم في بداية الحرب أمام الخيار التالي: «إما تأييد دول الوفاق، مع ما يترتب على ذلك من إمكانية الاحتلال الأنجلو - فرنسي، أو الاشتراك في الحرب إلى جانب تركيا، مع احتمال التوصل إلى تلبية المطالب القومية في إطار الدولة العثمانية.

وقد وقعت غالبية القوميون إلى جانب المجتيازا وفرنسا...» إلا أنه، بحلول ربيع ١٩١٥، أدت الاختلافات على الجبهات وسياسة الأتراك الشوفينية وبادر المجاعة، ومشاعر الجماهير المعادية للحرب إلى تبيد الآمال التي كانت تعلقها على تركيا «مجموعة قليلة نسبياً من القوميون، وإن كانت مؤثرة بما يكفي» كانت «رؤيتها واضحة للخطر الذي يمثله الاحتلال الأنجلو - فرنسي ولما كانت تؤثر تأييد تركيا تحت شعارات نزعة الجامعة الإسلامية عن الجهاد» (٦١، ص ٢٢٦). وقد كفت هذه المجاعة الآن عن التأييد المطلق للسلطان. وعندما شن حسين، شريف مكة، الانتفاضة المعادية للأتراك في الحجاز سنة ١٩١٦، انحاز القوميون العرب على اختلاف اتجاهاتهم إلى صفه.

وقد بينت الانتفاضة فاعلية شعارات النزعة القومية العربية التي ميزت الأيديولوجية القومية العربية في الولايات العربية من الدولة العثمانية في آسيا.

فقد رفع الشريف حسين راية الانتفاضة من أجل إنشاء «امبراطورية عربية كبرى» تمتد من خليج عمان إلى السويس. وكان التفكير يدور حول هذه الدولة بوصفها ملكية ملاكية عقارية بورجوازية تحت رعاية خليفة - عربي. وحتى مجيء الاحتلال الأجنبي - فرنسي في أواخر الحرب، ظلت الانتلجنسيا العربية كلها في شرق العالم العربي تتعلل بأمنية توحيد أراضي آسيا العربية في دولة واحدة. وكتب الشيخ فؤاد الخطيب، شاعر الانتفاضة وصاحب رواية «فتح الاندلس» الشهيرة، كتب في تلك الأيام: «كلا، إنكم لستم أبناءهم، ولا مجري دماؤهم في عروقكم (إذا لم تهبروا معهم). إن طريقهم يمر عبر سوريا والعراق وعبر بلاد شبه الجزيرة العربية. فلتعضوا ولترفعوا الراية هناك!» (١٥٠، ص ١٢٧).

إلا أن القوميون العرب لم يتصن لهم أن يجسّدوا أمانة الدولة العربية المتحدة تجسيدا واقعيا، فقد تحولت كل بلاد آسيا العربية تقريبا بعد الحرب العالمية الأولى إلى مستعمرات ومناطق خاضعة للانتداب وإلى مجالات لنفوذ الدول الكبرى. ولكن انتفاضة الحجاز بينت أية قوة تكمن في فكرة التحرر القومي. وكانت على الصعيد الأيديولوجي ذروة لتطور النزعة القومية العربية ولتطور فكرة الوحدة العربية في تفسيرها المصري.

## الفكر السياسي في مصر

### الحركة القومية التحررية بين سنتي ١٨٧٩ - ١٨٨٢

في سبعينيات القرن التاسع عشر أصبحت مصر مركزا للحياة الاجتماعية العربية<sup>(٣٢)</sup>. فقد ساعدت الإصلاحات المطبقة في عهد محمد علي على حدوث تطور سريع نسبيا لاقتصاد البلاد وعلى تفاعل منجزات العلم والتكنيك الأوروبيين في مصر. ومنذ الستينيات، عندما اتجهت مصر إلى الانتاج الراسع المدى للمحصولات السليمة، كالقطن وقصب السكر - أخذت الملاحة البحرية والتجارة الخارجية والسكك الحديدية وشبكة التلغراف، وكذلك الصناعة التحويلية ومرافق المدن، في التطور السريع. وتزايد انتقال الاقطاعيين - الملاك العقاريين، الذين كانوا يشغلون مضعاً مسيطراً في البلاد، إلى الاستثمار الرأسمالي. وفي ظل التحدي اسماعيل ألغي النظام الاقطاعي لملكية الأرض.

إلا أن آثاراً أخرى ترتبت أيضاً على التقارب مع أوروبا. فالخديويون المصريون المحتاجين إلى موارد مالية لتغطية نفقات المشروعات الكبيرة، ولا سيما بناء قناة السويس، كانوا مضطرين إلى الحصول على مجموعة من القروض من البنوك الأوروبية بشروط استعمارية رهيبة. وسرعان ما تحولت البلاد إلى مدين عاجز عن السداد للمالين الأوروبيين. وفي سنة ١٨٧٦، أعلنت مصر إفلاسها. وترتبت على ذلك نتائج كانت كارثة على البلاد. فقد أخذت مصر تدريجياً في تسليم كل دخولها سداً للفوائد على الدين العام تحت رقابة المصارف الأوروبية. ووقع العبء الرئيسي للدين العام على الفلاح الذي كانوا ينتزعون منه الضرائب قهراً.

كتب ر. بلنت، الذي كان يتابع الأحداث المصرية عن قرب في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، فقال: «كان الفلاحون في ذلك الوقت في فاقة رهيبة... وكان حملة الأسهم الأوروبيون يطالبون بقيمة «كويوناتهم» بينما تدق المجاعة أبواب الفلاحين... بل ما أقل الشيوخ المخلصين الذين كانوا يجدون ما يرتدونه. أما المدن الإقليمية فقد كانت تنقص في يوم السوق بالنساء الريفيات اللاتي كن يبعن ملابسهن وحليهن الفضية للبرابرين اليونانيين. فقد كان جامعو الضرائب ينتظرونهن في الريف بالسيات في أيديهم...»

وكان الفلاحين يقادون بالسرور في أغلب الأحيان. أما المحاكم فكانت مأجورة مروعة. وكان ملاك الأرض المتورطون في الاستدانة يتركون أراضيهم للدائنين. وكانت طائفة الأتراك والشراسة تسيطر على البلاد (١٨٦٦، ص ١١، ١٢٨ - ١٢٩). أما شقيق باشا، رجل الدولة المصري، فيقول في مذكراته إن الأمر كان يصل بالفلاحين أحيانا إلى حد ترك الأرض، لعدم قدرتهم على تحمل الأعباء المفروضة عليهم (١٣١، ص ٢٩). وكان الموظفون وضباط الجيش لا يحصلون على رواتبهم بالأشهر أما كبار ملاك الأرض، المضطرون إلى تحمل جزء من عبء ديون الدولة، فقد كانوا يشاركون في الشعور بالسخط.

كان النظام بما فيه من انعدام الحقوق ومن الفاقة يتجسد بالنسبة للجماهير الشعبية المصرية في الحديوث وحاشيته المزلقة من اقطاعيين غير مصريين «شراسة» و«أتراك» كما كانوا يسمونهم آنذاك (أتراك، أكراد، ألبان، شراسة). وكانت الكراهية عظيمة للرايين، خاصة اليونانيين المتحصنين (فقد كان المصريون الأصليون قلة بين الرايين). كما استفار هياج الشعب تحكم الأجانب الذين كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة في البلاد (٣٣). وكان من شأن إعلان الاقلال المالي لمصر في سنة ١٨٧٦ وغرض الرقابة الأوروبية على الشؤون المالية، ثم تعيين مجلس وزراء من الأوروبيين أساسا (ما يسمى بالوزارة الأوروبية عام ١٨٧٨) أن أدى إلى تقويض هبة الحديوث إلى أبعد حد وإلى تغذية المشاعر القومية. وبين الوجهاء الساخطين على السياسة - ممثلي الأوساط الليبرالية الملائكية - المقاربة والضباط وموظفي الدولة والانتلجنسيا ورجال الدين - وجدت الأفكار التنويرية تربة خصبة، ونضجت كراهية الاستبداد كما نضجت المطالب المستورية، وتشكلت مبادئ النزعة القومية المصرية.

ونمت تأثير أفكار الألفاني، الذي استقر به المقام في مصر في عام ١٨٧١، أخذ المصريون المتنورين يدركون حقيقة أن سيادة الشعب ومصيره رهن يديه، وهي حقيقة لم تكن بسيطة بالنسبة لحالة الفكر الاجتماعي المصري آنذاك. وكان يزيد من صعوبة التوصل إلى هذه الفكرة أن حياة الفرد وسعادته كانتا تبدوان في أذهان الشعب متوقفتين بشكل مباشر على إرادة الحاكم. وقد أكد جمال الدين الألفاني على أن الاستبداد السياسي في البلدان الإسلامية يتعارض مع روح الاسلام الذي يعلن مبادئ دستورية للسلطة في رأيه. وكان يرى أن الاسلام يمنع المسلم حق التعبير صراحة عن رأيه ويأمر الحاكم بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة، وإلا كانت سلطته غير مشروعة. بل إن ليبراليا معتقلا مثل محمد عبده كتب في ذلك الوقت يقول: «إن الحاكم رغم أن عليك طاعته، هو مجرد إنسان، والزلل من صفات الاتسان... ولا يساعده على التخلص من الزلل والامتناع عن مظاهر انعدام العدالة غير نصيح الشعب له: بالقول وبالفعل...» (٨٨، ص ٦٨).

وفي نهاية الأمر، تحول السخط الشعبي، والوعي المضطرب بضرورة محاربة الشر، المتمثل في العبودية والفساد وظلم الأجانب - إلى مطلب راع: «مصر للمصريين». وتحولت هاتان الكلمتان إلى شعار ل «الوطنيين» القوميين المصريين، الذين كان أحد قادتهم أحمد عرابي (١٨٣٩ - ١٩١١)، البكياشي في الجيش المصري الذي قاد الثورة القومية - التحررية ضد الغزاة الانجليز في سنة ١٨٨٢.

وكان ايندولوجيو حركة المعارضة لتلاميذ للألفاني وأنصاراً له، ومنهم محمد عبده وأديب اسحق والنديم. وقد تكثرت جمعيات سرية، بما في ذلك في الجيش أيضا (في سنة ١٨٧٦). وكانت المشورات المرعزة تتضمن نقدا حادا للخديوي. وتزايدت في الصحافة المقالات المقنعة بروح السخط على النظم القائمة في البلاد. وفي ذلك الوقت، كان لا يزال يوسع المطبوعات العلنية أن توجه آراء نقدية حادة للأوروبيين. أما الحديوث اسماعيل، الفارق في الديون، فقد كان يتفاوض عن أي موقف مساند له في مواجهته للدائنين الأوروبيين، مع

أن نقد تصرفات الحديوي نفسه، كان يعبر بداهة إلى عقوبات صارمة.

ومشاركة الأفغاني المباشرة، ظهرت في سنة ١٨٧٧ صحيفتا «مصر» و«التجارة» المعارضتان، اللتان أصدرهما أديب أسحق بالاشتراك مع سليم نقاش.

وفي ذلك الوقت بالتحديد، وجدت الصحافة المصرية بدايتها. ففي سنة ١٨٧٧ بدأت صحيفة «الشيخ أبو نضارة» في الظهور، وكان صاحبها يعقوب ابن رافايل صتوع (١٨٣٩ - ١٩١٢) الذي كان يشتر تحت اسم الشيخ أبو نضارة المستعار، وهو كاتب مسرحي ورجل مسرح معروف. وكان يساهم في الصحيفة كل من الأفغاني ومحمد عبده والتفديم. وكان نجاح الصحيفة غير عادي. ويصل عدد نسخها إلى ١٥ ألف نسخة، وهو رقم كبير جداً بمقاييس ذلك العصر، ومع ذلك كانت تنفذ بسرعة. أما المقالات المكتوبة باللهجة المحلية، والمفهممة لهذا السبب بالنسبة لجمهور القراء الواسع، فقد كانت تتضمن ادانة حادة للسياسة الاستبدادية التي ينتهجها الحديوي اسماعيل، والتي جرت البلاد إلى انهيار مالي، وإلى تعزيز التدخل الأوروبي في شئون مصر الداخلية. «لاحرية في مصر... إن استبداد «شيخ الحارة» (الحديوي اسماعيل - المؤلف) يهين عليها» - تلك هي نفمة مواقف «الشيخ أبو نضارة» الذي اختار كلمتي «مصر للمصريين» شعاراً له وأكد أنه «لفت نظر العالم إلى نير استبداد الحكام، موقظا الفلاح من خموله إلى وعي حقوقه وقوته» ونقلاً عن: ٢٢٠، ص ١٣٢، ١٣٧. وقد أغلقت الصحيفة في سنة ١٨٧٨ بأمر الحديوي (بلغ كل ما صدر منها ١٥ عدداً)، وهاجر صاحبها إلى فرنسا، حيث واصل إصدار هذه الصحيفة نفسها تحت أسماء مختلفة.

واليك مثال بليغ آخر على حرية الفكر التي استيقظت عند المصريين في تلك الفترة الأولى لتشكيل الرأي العام في البلاد، وهو مقطع من قصيدة للشاعر صالح مجدي (١٨٢٧ - ١٨٨١) الذي كان يعارض استبداد الحديوي والتسلط الأجنبي في البلاد:

فلما كان فينا نخوة هريسة	لما على أعدائنا بالصوامر
فيا لك مصر لاتناموا ودافعوا	عن الدين والأوطان أهل المحارم
أمن بعد ما كنتم شמוש معارف	كسقم وأصيحتم شبية البهائم
وعشتم بلذ بعد جاء وعزة	ودارت عليكم دائرات المظالم

[١٧٧، ص ١٨]

وفي سنة ١٨٦٩ كتبت «البروجيه اجيبسيان» في الاسكتدية تشخص حالة الرأي العام، فقالت: «لا ينبغي القول إنه لا توجد في مصر أمان شعبية (عامة) ... ثم إننا عندما نقول ذلك، فإننا لانعني بالمرة أنه إذا كان الأمر هكذا فإن كل فرد يستطيع بنفسه التعبير بشكل دقيق عن فكره أو صوغ شكواه» [٢٢٨، ص ٣٢١ - ٣٢٢]. ورغم أن الصحيفة كانت محقة في قولها إلى درجة كافية، إلا أن المصريين في النصف الثاني من السبعينيات أخذوا لا يكتفون بمجرد التعبير عن آرائهم بل أخذوا يعطونها شكلاً محدداً. وانضموا إلى الحركة المتأدية باصلاحات من طراز ليبرالي بروجوازي قومي. ثم إن إلغاء المقابلة (القرض الداخلي الذي فرض بهدف تيسير السداد للديون الأجنبية) قد ميس مصالح الملاك العقاريين، وجزءاً من الفلاحين مما ساعد على تنشيط كل فئات السكان. وتضمنت الاجتماعات والعرائض العديدة مطلب ارجاع قانون المقابلة وعزل «الوزارة الأوروبية» وإعلان دستور وتشكيل حكومة قومية.

ووجدت الميول المعارضة انتعكاسا لها، بوجه خاص، في مشروع الدستور الأول (سنة ١٨٧٩) - «القانون الأساسي» الذي وضعه شريف باشا (المتروني سنة ١٨٨٧)، الممثل لجناح القوميين الليبرالي - الدستوري الملاكى العقاري، والذي كان يسعى إلى استقلال مصر وإلى دستور وبرلمان. وكان المشروع ينص بتحويل المجلس التشريعي<sup>(٢٤)</sup> - الاستشاري - (مجلس الأعيان) إلى برلمان تشريعي وإلى فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، كما كان يؤكد مبدأ مسؤولية الحكومة أمام البرلمان. وكانت مواد خاصة تضمن للنواب حرية الكلمة والحصانة الشخصية. وبما لاشك فيه أن الدستور، بإقامته للملكية دستورية وبتقييده لإمكانية تسلط الأجانب في البلاد، إنما كان يدافع عن المصالح القومية العامة.

ومع ذلك، فلا ترد في هذا الدستور مطالب الحريات الديمقراطية الأساسية أو ضمانات لمصالح الجماهير الشعبية المباشرة. ولكن هذا أمر طبيعي: فهنا يتجلى الجوهر الطبقي للأوساط الليبرالية - الملكية العقارية (كان مجلس الأعيان في سنة ١٨٧٩ يتألف أساسا من ممثلي كبار ملاك الأرض ورجال الدين)، جناح الحركة القومية والمعتدل<sup>(٢٥)</sup> الذي كان صاحب النفوذ الأقوى على مجمل المعارضة<sup>(٢٥)</sup>.

وكانت تتبدى في داخل الحركة القومية التحررية بضعة تيارات فكرية مختلفة: تتراوح بين الديمقراطية الثورية (التي كانت لاتزال في أكثر أشكالها بدائية) والمصالحة مع البلدان الدائنة. وقد شخصها ف. ب. لوتسكي تشخيصاً واضحاً فقال:

«في سنة ١٨٨٠ ظهرت قوى جديدة في طليعة الحركة القومية. فإلى جانب الملاك العقارين الليبراليين من طراز شريف باشا، وصلت إلى قيادة الحركة عناصر ديمقراطية راديكالية من الضباط من طراز أحمد عرابي. والحقيقة أنه في سنتي ١٨٨٠ - ١٨٨١ لم يكن هذان الفريقان في داخل الحركة القومية قد تميزا بعد أحدهما عن الآخر بدرجة كافية من الرضوخ. وكان أتباع شريف يتألفون من الملاك العقارين الليبراليين والتجار - الساخطين على تسلط رأس المال الأجنبي... أما أتباع عرابي فقد كانوا من الضباط الراديكاليين والمثقفين المنضمين إليهم... وكان شريف ومحمد سلطان (ملاك عقاري - دستوري) يؤيدان الاتفاق مع الرأسماليين الأوروبيين، أما عرابي وأتباعه فقد دافعوا عن النضال الحازم ضدهم. ودافع شريف ومحمد سلطان عن إقامة ملكية دستورية معتدلة في مصر، وعن توفر السيطرة للملاك العقاريين شبه الاقطاعيين، أما عرابي وأنصاره فقد أصرروا على تصفية الخديوية وسيطرة الخاصة الملكية العقارية التركية - الشركسية وعلى اصلاحات ديمقراطية للحكم. وحارب شريف ومحمد سلطان التحركات الزراعية للفلاحين المصريين، بينما ساند عرابي وأنصاره هذه التحركات. وأدى اتساع الحركة الشعبية الجماهيرية فيما بعد (في سنة ١٨٨٢) إلى انضمام شريف ومحمد سلطان إلى معسكر الرجعية ومساعدتهما للانجليز في غزو مصر. أما عرابي وأنصاره فقد وجدوا على رأس الحركة الشعبية، وتمسكوا في معاركهم مع الانجليز باستقلال وطنهم»<sup>(٦١)</sup>، ص ١٨٣ - ١٨٤.

أما السكان المستبعدون والمحرمون (الفلاحون والحضرين)، الذين كانوا يساندون الجناح الأكثر راديكالية من «الوطنيين»، فقد كانوا يرون فيه، وخاصة في جنود وضباط الجيش المصري، أخذي النار من التعاسة والافانة اللذين يتعرض الشعب لهما. وكان جنود وصفار ضباط الجيش يتألفون بشكل استثنائي تقريبا من الفلاحين الذين كانت المناصب العسكرية الأعلى وفقاً على غيرهم. وكانت آمال وأمانى الشعب قريبة من الجيش، الذي أخذ يعبر عن هذه الآمال والأمانى. ولذا فلا عجب اذا عرفنا أن المصريين كانوا يحتفظون في بيوتهم بصورة لقادة الحركة العسكريين، كما لو كانوا يحتفظون بشيء مقدس: خلف عرابي



الجالس، يقف عبد العال مستندا إلى مقبض سيفه وإلى جانبه، علي فهمي ممسكاً بلقافة كتب عليها «الستور» (١٣١، الجزء ١، ص ١٤٧).

ويلاحظ فـهـ. روتشتين: «... إن الشعب نفسه، أو بالأحرى، عناصره البورجوازية الأكثر تنوراً وذات الميول الدستورية قد أدركت بشكل فجائي أنها في حقيقة الأمر ليست بهذه الدرجة من العجز التي كانت تتصورها حتى ذلك الحين، وأنها تحوز في الجيش على قوة مادية مركزة تستطيع في حالة استئثارها إلى صف الإصلاحات الدستورية أن توقف بسرعة عذاب البلاد ومهاناتها التي تعانيها منذ عهد بعيد» (٦٨، ص ٩١). وقد رسم شفيق باشا، المعاصر للأحداث، صورة الانتفاضة الشعبية العامة على النحو التالي: «أصبح الناس كلهم عرابي وأصبح عرابي الناس كلهم، وانحلّت الطبقات، واختلط الحابل بالنابل، والعالي بالسافل» (١٣١، الجزء ١، ص ١٤٧). وفي تشخيصه لناخ الانتعاش الشامل وتنبيه الاهتمامات الاجتماعية في مصر، كتب شفيق باشا في مذكراته: «انقلبت مصر مسرحاً للخطباء، في كل مجتمع وزاد، حتى في المساجد، ولم يبق مجلس للسر أو للاحتفال بعرس أو بغيره إلا اقتحمه الخطباء» (١٣١، الجزء ١، ص ١٤٦).

وكان من شأن فاعلية الجماهير الشعبية - الحركة العرائضية الواسعة للمنادية بتخفيض الضرائب والتأييد الكامل لـ «الوطنيين» - أن أدت إلى تقوية الجناح الديمقراطي البورجوازي الصغير في الحركة القومية والذي كان يتمثل في جماعة عرابي وأنصاره. وكانت هذه الحركة تحصلهم أحياناً على التغليب على الازدواجية والطبيعة المخنذبة المميزة لهم. وكان الفلاحون غير قادرين بمبادرتهم وحدهم على الانتفاض المنظم على الصعيد القومي. وجاءت انتفاضة الضباط «الوطنيين» بقيادة عرابي في ٩ سبتمبر ١٨٨١ لتكون بمثابة شرارة في مستودع بارود؛ فقد هب الفلاحون وشيوخ الأرياف لنصرة عرابي لأن «فكرة تحرير الفلاحين التي أعلنها عرابي، كانت قريبة إليهم» (١٨٦، ص ١١٠).

كتب و. بـ. بـلنت عن الحركة القومية في سنة ١٨٨١ يقول: «ولدت كانت موجهة أساساً ضد تعسف الحكومة التركية، التي خربت البلاد؛ وكانت موجهة أيضاً ضد السيطرة الأنجلو - فرنسية، عندما أعلنت إنجلترا وفرنسا صراحة أنهما حليقتان للإستبداد» (١٨٦، ص ١١٤). وإذا كان الضباط «الوطنيين» لم يسعوا قبل أحداث سبتمبر إلا إلى المساواة في الحقوق مع الأتراك والأكراد والشراكسة والألبان في الجيش، فقد أخذوا الآن يطالبون أساساً بعزل الحكومة المكروهة من الشعب، وبإدخال دستور - لقد حملتهم الحركة الشعبية على التعبير عن الأمنيات الشعبية. وكان عرابي يقول: «إنني أمثل الجيش... ولكن الجيش نفسه يمثل الشعب» (١٨٦، ص ١٧٠). وبالمعنى نفسه عبر عن أسباب الانتفاضة محمود سامي البارودي باشا (١٨٣٩ - ١٩٠٤)، الشاعر المعروف وأحد رجالات الحركة البارزين، في شعره الذي يقول فيه:

تكررت مصر بعد العرف واضطربت	قواعد الملك حتى ربح طائره
فأهمل الأرض جراً الظلم حارثها	واسترجع المال خوف العدم تاجر
واستحكم الهول، حتى ما يبيت قتي	في جوشن الليل إلى وهر ساهر

[١٩٣ ص ٧٥]

وإلى جانب المشكلات السياسية، أخذ «الوطنيين» يناقشون أيضاً مسائل إلغاء السخرة، وتخفيض الضرائب وأنها، احتكار الاقطاعيين لمياه ري المحرول، وإنشاء بنك زراعي. وأخذوا يطمحون بتخليص الشعب من

عبودية الربا وبإصلاح القضاء وإقامة ملكة العدالة. كتب عرابي في وصيته السياسية عن أن هدف الحركة كان يتمثل في تحرير البلاد من آلال الموظفين الأجانب وتحرير الفلاحين من تسلط الموابين، وإدخال تشريع عادل وتأسيس برلمان كامل الصلاحيات فعلاً (٣٦) (١٣١٠، الجزء ١٠، ص ٢٠٥). «وأكد في رسالته إلى بلنت في أبريل ١٨٨٢: «ليس لدينا غير هدف واحد: تحرير البلاد من العبودية ومن انعدام العدالة ومن نير الجهل، وتمكين شعبنا من الحالة التي تسمح له بتلافي أية امكانية لعودة الاستبداد» (١٨٦، ص ٢٤٦).<sup>١٧</sup>

وقد وجد هذا المطلب انعكاساً له في أهم وثيقة لدى «الوطنيين» وهي برنامج الحزب الوطني الذي تأسس على أيديهم في سنة ١٨٨١. فقد جاء فيه بشكل خاص: «لقد عرف المصريون في غضون السنوات القلائل الأخيرة ماهي الحرية، وقرروا استكمال تكوينهم القومي... وهم يرجون التوصل إلى ذلك من خلال برلمان عامل، ومن خلال حرية النشر، ومن خلال التنمية الشاملة للمعارف بين كل طبقات المجتمع». «إن الهدف النهائي للحزب الوطني هو البعث الثقافي والأخلاقي للأمة عن طريق أحسن مراعاة للتقنين، وتطوير الثقافة وتوفير الحرية السياسية التي تعتبر عين الحياة، في رأيهم» (١٨٦، ص ٥٥٨ - ٥٥٩).

وقد ناقش «الوطنيون» مسائل النظام السياسي المقلل في البلاد. وكان اتباع عرابي أنصاراً لشكل الحكم الجمهوري، ولكنهم أعربوا عن خوفهم من أن يكون المصريون غير مهياين له بعد، واكتفوا في نشاطهم السياسي بالسمي إلى إقامة نظام دستوري - ملكي، معتبرينه أكثر الأشكال قبولاً في ظل مستوى وعي المصريين السياسي القائم في ذلك الوقت. ويعبر الشاعر محمود سامي البارودي باشا عن ذلك بقوله: «لقد كنا ننزع منذ البداية الأولى لحركتنا إلى تحويل مصر إلى جمهورية صغيرة مثل سويسرا ثم ننضم لنا فيما بعد سوريا والجزائر. ولكننا رأينا أن جزءاً من العلماء، المتخلفين عن العصر، غير مستعدين بامرة لتقبل هذه (الأفكار). وبالرغم من هذا فسنسعى إلى أن تصبح مصر جمهورية حتى توأمتنا المنية» (١٨٦، ص ٣٤٤). (٣٧). وقال عرابي لرينج، القنصل الفرنسي، إنه «نحنى اجلالاً أمام الجمهورية الفرنسية وأنه يود لو كان مواطناً في جمهورية، لأن الجمهورية هي راية الفلاحين الثوار ورمز الحرية والمساواة والأخاء وإن هذه المبادئ مستمدة عنده من القرآن وليست مستعارة من المفاهيم الأوروبية التي لا يعرفها» (نقلاً عن: ٤٧، ص ١٤٥) (٣٨).

وملاحظة سامي البارودي حول العلماء، وكلمات عرابي عن أن الأفكار الجمهورية مستمدة عنده من القرآن، من الأهمية بمكان بالنسبة لفهم عقيدة المصريين في ذلك الوقت، فهي تعكس تصادم الأفكار الجديدة، التي استوعبها المثقفون، مع الأسلوب الإسلامي الاتباعي لأفكار غالبية الشعب الساقطة.

وقد اضطر «الوطنيون» في نشاطهم إلى مراعاة أن الشعب، التقليد بالتقاليد الإسلامية وغير المهيا سياسياً، لم يفكر بعد في القضاء على الملكية. وفي الوقت الذي كانوا يحملون فيه بالجمهورية، كانوا يناضلون في الواقع من أجل ملكية دستورية، معتمدين في ذلك على الإسلام. كتب محمد عبده، أحد ابدولوجي «الوطنيين»، والذي انضم اليهم في سنة ١٨٨١، في مقال نشر في سنة ١٨٨٠ في صحيفة «الرائع المصرية» الرسمية، مبرراً مشروعية الحركة الدستورية في مصر: «إن ميل بعض الناس إلى الإنطالية بالشورى» (الجمعية التأسيسية - البرلمان) ورفض الحكم المطلق، ليس مجرد رغبة في تقليد الأجانب، بل إنه يستجيب لمقتضيات الشريعة» (نقلاً عن ٢٣٠، ص ٤٧). وفي مجلة «النار» جرت مطابقة بين مبدأ «الشورى» - المشاور في حكم الدولة - ومبدأ التوحيد في الدين (٢٥٩، المجلد ٩، ص ٣٦١). وفي يونيو ١٨٨٢ أذاع شيخ الأزهر بياناً أعلنوا فيه «الجهاد» ضد الكفار (نقلاً عن: ٤٦، ص ١٦٧). وأكد الشيخ البارز محمد عيش الذي كان نصيراً لعرابي في بيانته متوجهاً إلى الشعب، إنه رأى النبي في منامه وأنه

«ذكر له أن عرابي سيكون محرراً لمصر والمصريين» (نقلًا عن: ٤٦، ص ١٢٤).

وقد أرجع عرابي باشا نفسه نسبته إلى النبي (١٤٧، الجزء ١، ص ١٠). وفي مجرى انتفاضة ١٨٨١-١٨٨٢، كان من شأن تصور الجماهير أن سليل النبي معها أن ألهما الثقة في النصر النهائي<sup>(٣٩)</sup>. ولا يعود ذلك إلى مجرد أن «الوطنيين» كانوا مضطرين إلى مراعاة أمجة الجماهير، وإنما يعود أيضا إلى أنهم هم أنفسهم لم يكونوا قادرين على تجاوز إطار العقيدة الدينية. إلا أنه نتيجة لأن الحركة القومية كانت حركة شعبية عامة، فإن الشكل الديني والدوافع الدينية كان لابد من أن تأتي في المرتبة الثانية. فقد كان من الضروري توحيد تحركات السكان المسلمين والمسيحيين في البلاد. بل إن أنصارا قسويين لنزعة الجامعة الإسلامية مثل عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) دعوا إلى وحدة الشعب المصري بصرف النظر عن العقيدة.

وهناك تأكيد في برنامج الحزب الوطني على أن المصري يعتبر مصرياً بصرف النظر عن معتقداته الدينية؛ «إن الحزب الوطني المصري هو حزب ساسي وليس حزباً دينياً. وهو يضم أشخاصاً من مختلف الانتماءات القومية والدينية وهؤلاء أساساً من المسلمين، لأن تسعة أعشار المصريين من المسلمين. ولكنه يستوعب بتأييد... (كل الذين) يفلحون أرض مصر، ويتفقون بلغتها. ولذا، فالحزب لا يفرق بينهم، معتبراً أن كافة الناس أخوة، وينبغي أن يتمتعوا بحقوق سياسية متساوية وأن يكونوا سواسية أمام القانون» (١٨٦، ص ٥٥٩).

كما تجسد هذه العلاقة بين النزعة الإسلامية والنزعة القومية لدى الوطنيين قرينة لها في العلاقة بين النزعة العثمانية والنزعة القومية. فقد أعلن عرابي باشا ولاءه للسلطان بوصفه رئيساً دينياً للمسلمين (١٨٦، ص ١٥٦). وكان يطلعه على خططه ويطلب منه الموافقة عليها، كما كان يعتمد على مساعدته (الجزء ١٠، ص ٣٣٢). وقد جاء في البرنامج المذكور، وفي سطره الأولى بعد الاعتراف بالعلاقات القائمة مع الباب العالي، أن السلطان عبد الحميد يتمتع بالجلال بوصفه «صاحب مصر ومالكها، وبوصفه الخليفة الحالي أو رئيس الديانة الإسلامية» (١٨٦، ص ٥٥٧). لقد كان هذا الموقف من السلطان، قبل كل شيء، مناوراً سياسياً؛ فالباب العالي، بوصفه أقوى دولة إسلامية، كان، في رأي «الوطنيين»، مؤهلاً أكثر من غيره لمواجهة مخفضات الغرب العدوانية. واليك ما كتبه صابريجي، وهو شخص وثيق الصلة بالأوساط الوطنية؛ «لقد كانوا (الوطنيين) يريدون مجرد استخدامه (السلطان عبد الحميد) مادام لازماً لهم، وما داموا لم يصبحوا على درجة من القوة تمكنهم من إعلان أنفسهم جمهورية مستقلة. وكان هذا شيئاً أساسياً في برنامجهم منذ البداية» (١٨٦، ص ٣٩٧).

ويلاحظ صابريجي في مكان آخر: «لقد سمعت كيف كان سامي البارودي ومحمد عبده والنديم يبلغون كل السلاطين والأثراك من تشكيز خان إلى هولاء وعبد الحميد. إنهم يعدون الأمة لشكل من أشكال الحكم الجمهوري» (١٨٦، ص ٥٥٧).

وجاء في برنامج حزب «الوطنيين»، بشكل صريح، أنهم «قد قرروا حازمين الدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم القومية، وعارضون بكل الوسائل التي يحوزون عليها محاولات أولئك الذين يريدون إزلال مصر مرة أخرى إلى مستوى باشاليك تركي» (١٨٦، ص ٣٤٥).

ومع ذلك، ففي هذا البرنامج نفسه، الذي يعلن فيه «الوطنيون» عن إصرارهم على حماية «حقوقهم القومية» من تطاولات السلطان، نجد أنهم يعترفون بكافة الديون المصرية ويعربون عن الثقة باستعادة أوروبا

للمساعدة على ازدهار مصر. وعلاوة على ذلك، فقد كان محمد عبيد والبارودي، زعيما الحركة البارزان، ينويان تسليم بعض الوثائق التي تجرم الزمرة الخديوية إلى جلادستون والبرلمان الإنجليزي، كما كانا ينويان دعوة الانجليز إلى المساعدة على تحرير البلاد ١٨٩٦، ص ١٣٤٤. وحتى بعد هزيمة الانتفاضة، أعرب عرابي أمام القضاء عن أمنيته في أن يحقق الانجليز مقاصده ١٩١١، ص ٢٠٥.

رأى كان «الوطنيين» يسعون إلى التحرر من العبودية للدولة الأوروبية، فقد اضطروا إلى خوض الحرب مع الانجليز في سبيل الاستقلال، وكانوا، في الوقت نفسه، يشقون في نيل مقاصد الانجليز، وفي هذا يتبدى قصور التضلع السياسي للقوميين المصريين.

و أليس مما له دلالة أن برنامج الحزب الوطني قد وضع بمساعدة القنصل الانجليزي العام بوجه خاص؟

إن انتفاضة الشعب المصري ثم الحرب الأنجلو - مصرية (١٨٨١ - ١٨٨٢)، ذروة الحركة العاصفة التي جرت كل فئات المجتمع المصري، تلك الفئات الساخطة على الاستعباد جميعا، كانتا نقطة تحول في تطور الوعي السياسي للمصريين.

### حالة الفكر الاجتماعي بعد الانتفاضة.

انتهى الأمر إلى اخماد انتفاضة الشعب المصري، ونفي قادتها، واحتلال القوات الانجليزية للبلاد.

أما الانجليز، الذين كانوا يؤكدون على طابع الاحتلال المؤقت، فقد استقروا في مصر عمليا ولفترة طويلة. وادى تسلط الانجليز إلى عرقلة المسار الطبيعي لتطور مصر من النواحي الاقتصادية والسياسية والفرهانية بلوغا على ذلك ودرجة كافية في مؤلفات العلماء الروس والعرب والأوروبيين، وقبل كل شيء في كتاب ف. روتشتين الرصين.

لقد عزز الانجليز الملكية العقارية للأرض، التي كانت ركيزة الرواسب الاقطاعية في البلاد، ووضعوا تحت سيطرتهم أساس الانتاج الزراعي - الأرض والماء - وحولوا مصر إلى بلد متخصص في انتاج القطن وجعلوا حياتها رهنا لتقلبات الأسعار العالمية للقطن. ولم يكتفوا بالأفعال بل فعلوا شيئا من أجل انشاء الانتاج الصناعي، بل قاموا أيضا «برؤد كل امكانية لذلك» ٦٨، ص ٢١٢. وأصبحت مصر، بالنسبة لهم، سوقا للمواد الأولية ولتصريف السلع واستثمار رؤوس الأموال.

وسيطر التخصف الاستعماري على البلاد. وكان القنصل الانجليزي العام يتمتع فيها بالسيادة الكاملة. وصحيح أن «القانون الأساسي» الذي طبقه الانجليز في سنة ١٨٨٣ كان ينص على انشاء سلسلة من المؤسسات التمثيلية - مجالس اقليمية ومجلس تشريعي وجمعية تشريعية - إلا أنها كانت كلها أجهزة استشارية خالصة ولم تلعب أي دور جوهري ولو صغير في حياة مصر. وقد شغل الموظفون الانجليز كافة المناصب القيادية في الوزارات والمصالح. ونفذ الوزراء المصريون أوامر المستشارين الانجليز دون اعتراض وتمتع الأجانب في البلاد بامتيازات لم يعرفها المصريون.

ويصعب علينا أن نقاوم الرغبة التي تدفعنا إلى الاستشهاد بالملاحظة المؤلمة الآتية التي سجلها، أ. ن. كلينجن، الجغرافي الروسي الذي زار مصر في سنة ١٨٩٥: «إن الأساطيل الانجليزية والسفن الانجليزية التي لا حصر لها، والجنود الانجليز في الموانئ والقوات الانجليزية في القلاع، والوزراء الانجليز والموظفين

الانجليز الذين لاحصر لهم ومديري المدارس الانجليز والمحللات الانجليزية والأزباج الانجليزية واللغة الانجليزية واللعب الانجليزية، وأهم من كل شيء، كبار الرأسماليين والمرابين الانجليز، قد غمروا مصر ويساعدوا الجيش المسلح... يدعون «المصالح الانجليزية»... تنعماً ثابتاً في جميع المجالات فاسودت الدنيا بسرعة في وجه الفلاح المسكين الحافي، شبه العاري، شبه الجائع من جراء كل ذلك. (٤٨، ص ٢٤٧).

يألها من لوحة مؤثرة! إن أحلى جرائم الامبريالية تكمن في أن قوى الحضارة المعاصرة السحرية تعمل في خدمة عملية انتزاع الأرباح القصوى على حساب اهانة شعوب بأكملها واستغلالها استغلال وحشياً.

لقد كان العقدان التاليان للاحتلال أشبه ما يكونان بفترة حضنة لتضع المصريين السياسي. فقد كان من شأن الصدمة التي هوت البلاد، نتيجة لهزيمة الانتفاضة الشعبية والاحتلال الانجليزي، أن أدت إلى تدن حاد للفاعلية السياسية عند كافة فئات السكان. فقد تجذرت الحركة القومية، وثورات مشكلات النضال السياسي الحادة لفترة معينة، محلية مكانها للعمل الثوري. ومرت الأمة، حسب تعبير عبد الرحمن الرافعي، المؤرخ المصري المعروف، بفترة، يمكن تسميتها «فترة انحطاط القوى... واجتاح البلاد شيء، أشبه ما يكون باليأس، وظهر كأن ثمة وعياً يعجزها الخاص أمام المحتلين» [٢٦٠، ١٩٤٧، العدد ١١، ص ٤٦]. وفي المجمل المصري آنذاك، رأي البعض أنه من الأفضل الاتحنا أمام العدو مؤقتاً، طالما أن الفرصة المناسبة للتخلص منه ليست سائحة. ودعا آخرون إلى التعاون المباشر مع المحتلين، مؤملين اقتسام السلطة معهم في البلاد، أو، في أحسن الأحوال، معتمدين بسناجة على مساعدة المحتلين في تطوير الاقتصاد القومي والثقافة القومية. وكان بعض ثلث ينتظر التحرير نتيجة لتطور في الموقف الدولي. وقد شخص عبد الله النديم الاضطراب الايديولوجي في مصر (في سنة ١٨٩٣) على النحو التالي: وهذه (صحيفة) تقول: أنا وطنية. أنادي بأن خير البلاد وصالحها موقوف على جعل الأعمال بيد المصريين، تحوطهم عناية الحضرة الخلاوية تحت مراقبة بريطانيا العظمى... وهذه تقول: مصلحة البلاد موقوفة على زيادة نفوذ الانجليز... حتى يتجهأ المصريون لاستلام أعمالهم... وهذه تقول: إن فرنسا هي الدولة الوحيدة في المحافظة على مصر وحقوق السلطان فيها وتأييد الخديوي... وهذه متبلبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وهذه علمية تهذب النفوس وهذه تجرد لهم من مصادرات الأديان ما يوقعهم في الشك والتردد «نقلًا عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ص ٢١٥ - ٢١٦.

إن جميع الأسباب التي أدت، في وقت ما، إلى الانتفاضة الشعبية كانت مازالت باقية في البلاد، وتقصد بذلك السيطرة الأجنبية والاستقلال واتعلم الحقوق السياسية. وكذلك ظل شعور المصريين بالحرية القومية مهاناً كما كان في السابق، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى استئثاره الاحساس بالمرارة بينهم، فقد كانوا يعيشون في عالم من الدول القومية والسياسات القومية» (٤٠).

وكان تطور ايديولوجية الحركة القومية - التحررية في الولايات الآسيوية من الدولة العثمانية وفي مصر، يتصف في كل منطقة بعدد من السمات الفريدة.

فقد كانت المهمة الرئيسية للعرب الآسيويين تتمثل في التخلص من النير السياسي للسلطان التركي المسيطر على الدولة والذي كان يرمز إلى تناقض النمط القطاعي للحياة وكان من شأن ذلك أن أدى إلى النزول إلى مرتبة ثانوية بالتناقض بين البيروقراطية العربية القومية الناشئة والفلاحين من ناحية، والقطاعيين المحليين من ناحية أخرى، وكذلك بين البيروقراطية القومية من ناحية ورأس المال الأوروبي من ناحية أخرى.

وهنا وجد الاحتجاج على الاضطهاد، كما بينا، تعبيراً عنه في الأشكال المختلفة للنزعة القومية العربية والمطالب الخاصة بتحويل النظام السياسي تحويلاً ليبرالياً أساساً.

أما المهمة الرئيسية للشعب المصري، فقد كانت تتمثل، على حد سواء، في القضاء على رواسب الاقطاعية في مجالات الحياة الاجتماعية وفي تخليص البلاد من تسلط المحتلين الأنجليز. ومن هنا كان ظهور اتجاهين أساسيين في الفكر الاجتماعي - السياسي المصري: فقد أولى البعض أهمية من الدرجة الأولى لحل المشكلات الاجتماعية وبعض المشكلات السياسية في ظروف الاحتلال، بينما أولى البعض الآخر هذه الأهمية لمعارضة المحتلين. إلا أن مسألة الموقف من الانجليز ومن سياساتهم في مصر كانت المسألة الجذرية في حقيقة الأمر. وقد انتشرت النزعة القومية المصرية التي تطورت أساساً في إطار نزعة الجامعة الإسلامية والنزعة العثمانية والنزعة الدستورية. ولم تلق النزعة القومية العربية في مصر أي انتشار واسع لأن فصلها الحاد كان موجهاً، في ذلك الوقت، ضد السيطرة التركية. بينما كانت النزعة الإسلامية والنزعة العثمانية، بالنسبة للكثيرين من المصريين، سلاحاً أيديولوجياً في الصدام مع المحتلين. وقد اعترف اللورد كرومر بالنفوذ الكبير للأفكار المرتبطة بنزعة الجامعة الإسلامية وهيبة السلطان - الخليفة في مصر (١٩٠١، المجلد ١، ص ١٣٧). وكتب سليم تقي، مؤسس صحيفة «الأهرام» المصرية الكبرى، في مقاله «الوطنية العثمانية» يقول: «لقد كانت الجامعة الإسلامية وستظل حصن الرعية الحصين في وجه جشع الدول» (نقلًا عن: ١٦٥، الجزء ١، ص ١٩).

وكانت نجاحات تركيا في الحروب تلقى حماساً، بوصفها نجاحات للإسلام وتوطيداً لمكانة المسلمين. وعلاوة على ذلك، فقد كان الأمر يصل أحياناً إلى حد توجيه الأدوات للانتفاضات المعادية للأتراك التي كان يقوم بها السكان العرب في الولايات الآسيوية من الدولة بوصفها انتفاضات تضعف من قوة تركيا. وعلى سبيل المثال، فإن عمر الكاشف (المولود في سنة ١٨٧٨) الشاعر المصري المنحدر من أصل تركي - شركسي، يدين الحجازيين واليمنيين، الذين ثاروا على السيطرة التركية وأولئك الذين روجوا لفكرة الخلافة العربية، لأن الاسلام، حسب رأيه، جعل المسلمين كلهم سواسية ومقام الخليفة لا يعتبر امتيازاً خاصاً لأي شعب دون غيره: فهو لا يُلحق إلا بالشعب الأدنى من غيره علي حماية مصالح المسلمين [...] الجزء ١، ص ٢٦.

أما ولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩٢١)، الشاعر المصري المشهور بكونه واحداً من خصوم النظام السلطاني المتشدد، فقد كتب يقول: «إن حياتي كلها ملك للوطن... إنني أحيا عثمانياً وعثمانياً أموت» (نقلًا عن: ١٦٥، الجزء ١، ص ١٨).

زد على ذلك أن المشاعر الدينية كانت مهمة، كما نوه بذلك في سنة ١٩٠٠ مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨)، الزعيم البارز للحركة القومية- التحررية المصرية، وكان الدين والوطنية بمثابة توأمين (١٠٠، الجزء ١، ص ٤٥). وربما كان أكثر دقة أن نقول إنها لهم تكن المشاعر الدينية ولم يكن الدين بل هو الشعور بوحدة المصالح بين المسلمين في وجه العدو المشترك. فلهذا التفسير ما يبرره بوجه خاص، إذا ما أخذنا في إعتبارنا محاولات الكثيرين من الأيديولوجيين المصريين الرامية إلى المزاوجة بين نزعة الجامعة الإسلامية والنزعة القومية. وقد جاء في مقالة «الوحدة الدينية والنزعة القومية»، التي نشرت في سنة ١٩٠٣ في مجلة «المنار» المعروفة آنذاك والمؤثرة في أوساط المثقفين العرب، وإن الأولى (الوحدة الدينية) لا تتعارض في رأينا مع الثانية (الوحدة القومية) وإنما تعتبر ضرورية لها، ثم «إن دعاة الجامعة الإسلامية (الوحدة الإسلامية) لا يريدون مطلقاً تحويل كل الناس إلى مسلمين» (٢٥٩، المجلد ٦، ص ٨٣٦).

كما دخلت في أطر النزعة الإسلامية، وكشكل أيديولوجي خارجي لها، نظريات أشد القوميين «اعتدالا» والتي كانت تصل إلى حد الدفاع عن المحتلين «المحسنين»، وكذلك دخلت آراء أكثر المتأملين ثباتاً من أجل مصر المستقلة، وأكبر المفاهيم ثباتاً عن المجتمع البورجوازي والدولة البورجوازية. وطبعي أنه

لا ينبغي أن تنحصر المسألة كما لو كانت كل الاتجاهات الحديثة في الفكر الاجتماعي - السياسي المصري قد تعرضت، بشكل حاسم إلى هذه الدرجة أو تلك، لتأثير الإسلام. فالنزعة القومية المصرية، في مظهرها الأقصى، بوصفها إيديولوجية محلية، لم يكن يوسعها، في نهاية الأمر، إلا أن تنبذ مفاهيم النزعة العثمانية ونزعة الجامعة الإسلامية الأكثر اتساعاً. وقد أدى هذا تدريجياً إلى علمنة النزعة القومية، فقد وضعت وحدة المصريين القومية فوق الوحدة الدينية، الأمر الذي وجد تعبيراً واضحاً عنه بشكل خاص في نظرية النزعة القومية الليبرالية عند لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣). وينبغي، بالإضافة إلى ذلك، أن نراعي أنه كانت تعمل في مصر آنذاك مجموعة كبيرة من المهاجرين - المسيحيين السوريين، الذين صاغوا، بدرجة غير قليلة، اتجاهات الرأي العام المصري. وكانوا يعيدون عن نفوذ النظم السياسية والاجتماعية للإسلام. وكانت البورجوازية قد كتبت المسيحية، منذ عهد بعيد جداً، وخدمتها باخلاص وصدق. ثم إن أنصار الثقافة الأوروبية وأتباع فكرة التآليف بين الثقافات، الذين كانوا خصوصاً للاستبداد التركي وأنصاراً للحريات البورجوازية بدرجة واحدة كانوا يتبنون أيضاً اتجاهات سياسية متباينة. وظل البعض منهم، مثل أديب اسحق وفرح أنطون، عثمانيين عن إيمان، في وجه خطر الاستعمار الغربي. أما البعض الآخر، مثل يعقوب صروف، فقد انكسروا بالكامل على رسالة أوروبا الحضارية.

وما يستعري الانتباه اتحاد الأفكار المتعارضة تماماً في آراء الإيديولوجيين المصريين أحياناً، مثل أفكار الجامعة العثمانية والنزعة القومية المصرية، كما نجد هذا عند مصطفى كامل مثلاً، وأفكار الأمة الإسلامية المسترشدة بتعاليم الإسلام، والمفاهيم العلمانية تماماً للنزعة الدستورية والنزعة البرلمانية والقانون البورجوازي، تلك الأفكار التي تعود إلى أصول أوروبية (كما في فكر محمد عبده). وتلك هي الخصوصية ذات التراث التاريخي لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر: فهي تعكس نتيجة تصادم العقيدة والمؤسسات الإسلامية التقليدية مع الطوفان الحياتي لأواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان يمثلو الفئات الاجتماعية المختلفة ينشطون بشكل فعال في ساحة مصر السياسية في العقد الأخير من القرن الماضي. أما المناخ السياسي للعقد الأول من القرن العشرين، فقد كان مشجعاً إلى حد بعيد بتناقضات حادة بين التجمعات، التي كانت تحمل مهمة التحرر القومي بأشكال متباينة.

### الصياغات الأولى للنزعة القومية المصرية: المتصالحون:

تزايد انشغال المصريين بالاحتفامات الاجتماعية، وكانت المسائل السياسية تتطلب حلاً على صعيد قومي. أما فترة الكآبة واليأس الناشئين عن تداعي الآمال بعد إخماد انتفاضة عرابي، فقد تبدلت في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر إلى انتعاش لنشاط الالتجنتسيا. وثار النقاش من جديد حول تفريق شكل الحكم البرلماني والنظم الدستورية، بل وطرح مسألة ضرورة تقييد سلطة المحتلين وتنفيذهم لرغود الجلاء عن مصر. وكان الحديدي عاملاً، بيد أن الانجليز هم الذين كانوا يحكمون من الناحية العملية. وقد حاول الحديدي عباس الثاني، الذي خلف توفيق في سنة ١٨٩٢، أن يكسب سلطة فعلية في البلاد. وكثيراً ما نشب النزاع بينه وبينهم، فساند المعارضة القومية للمحتلين وكان يلعب على الخلافات بين الدول. أما عندما ظهر التقارب بين المجلتلا وفرنسا بعد سنة ١٨٩٨، فقد أخذ الحديدي عباس والارستقراطية المصرية في السير شيئاً فشيئاً على طريق التهادن مع المحتلين. وظهر آنذاك ابتعاد تدريجي من جانب الجناح الراديكالي للحركة القومية - التحررية المصرية عن الحديدي، وهو ابتعاد انتهى إلى القطيعة الكاملة.

وتزايد وبما بين صفوف الشعب شعور التبريم من المحتلين وأعدائهم.

وحوالي سنة ١٩٠٧، كانت الميول القومية قد قويت على أشد ما تكون من القوة<sup>(٤١)</sup>. ومن الناحية الموضوعية، كان المحتلون أعداء بالنسبة لكل طبقات المجتمع المصري في تلك الفترة التاريخية. ومع هذا لا يعني أن هذه الطبقات وقفت كلها بشكل موحد ضد المستعمر من الناحية الذاتية، فإن التناقض بين اتجاهات التطور المستقل لمصر وسيطرة المحتلين ظل دائما تناقضا رئيسياً، وكان من المستحيل - دون حله - أن تحل المشكلات السياسية والاجتماعية داخل البلاد.

وقاير جناح ليبرالي وجناح قومي - ديمقراطي بين القوميين، إلا أنه في الفترة من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩١٤ كانت الحركة القومية لا تزال حركة مثقفين أساساً. وكانت هناك هوة بين الانتلجنسيا المصرية المتعلمة والمتأدبة وبين الجمهور الهائل من الفلاحين وفقراء المدن. ولم تكن حياة الكادحين تشغل بال القوميين بصفة عامة. وكانت الطبقة العاملة قليلة العدد إلى حد بعيد ومبعثرة، أما الجماهير الفلاحية فقد كانت بعيدة عن الحركة، لأنها لم تكن تملك برنامجاً اجتماعياً يستهدف حل المسألة الزراعية.

وفي أوائل القرن، أجمع القوميون من كل الاتجاهات على ضرورة قيام دستور وبرلمان يتمتع بكل الصلاحيات، وفي نهاية الأمر، أجمعوا على مطلب الاستقلال بالنسبة لمصر. ولكن الجماعات المختلفة، كما قلنا، كانت تتمسك كل واحدة منها برأيها فيما يتعلق بطرق التوصل إلى الهدف وأسلوبه<sup>(٤٢)</sup>.

وقد حد هذا من فعالية النضال ضد المحتلين. والحال أن محمد فريد (١٨٩٨ - ١٩١٩) الزعيم البارز «للحزب الوطني» وخطيب مصطفى كامل قد قال، وهو يدعو المصريين إلى وحدة الأعمال: «قلوبنا بدأ واحدة وقلوبنا واحداً، ونفساً واحدة، في أجسام متعددة، ونبيذنا التفرق والشقاق والانقسام إلى أحزاب متعددة، لافارق في الحقيقة بين مبادئنا، لننا كل ما نطلبه من دستور، ومجلس نيابي، ومراقبة فعلية على تصرفات الحكومة، ولحلفنا على إخراج الانجليز من بلادنا العزيزة» (نقلًا عن: ١١٥، ص ٤٤٩).

وبعد الهزيمة التي لقيتها انتفاضة عرابي، وفي العقد الأول من القرن العشرين كذلك، انتشر رأي بشكل واسع، في أوساط المثقفين المصريين والعناصر الليبرالية - الملكية العقارية والموظفين ورجال الدين، وهو الرأي القائل بأن المصريين ليسوا مهيبين بعد لحكم أنفسهم بأنفسهم. ومن هنا استخلص هؤلاء ضرورة الإصلاحات التدريجية (ومن بينها الإصلاحات الدستورية أيضاً) على امتداد فترة طويلة من تنوير الشعب وتربيته السياسية واعداده لوطائف الحكم الذاتي والتطور الاقتصادي للبلاد في ظروف الاحتلال ونظامه ومساعدة المحتلين. وكان كثيرون من الكتاب الاجتماعيين في البلاد يفسرون نهج مصر بوصفه نتيجة لانتصار المدنية على التخلف الآسيوي. وكانوا يعتقدون أن حالة مصر النامية نتيجة منطقية لانعطاط المجتمع المصري وإنحلاله. ومع أنهم كانوا يعترفون بأن الاستعمار بشكل عقبة كأداء، في وجه التقدم السريع، فقد كانت غالبيتهم تتمسك بالرأي القائل بأنه طالما أن الانجليز أقوياء والمصريين ضعفاء، فينبغي استخدام كافة الوسائل، التي يتركها نظام الاحتلال للمصريين، من أجل تطوير البلاد.

أما الحال الجيد الذي يصور موقف المسألة مع المحتلين، فيمكن أن تقدمه وجهة نظر الشاعر والكاتب المسرحي والأديب الاجتماعي نجيب الحناد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) فهو يرى أن الانجليز جد أقوياء - «فلا توجد حواجز على طريق الانجليز» (٩٧، ص ١٤). ولذا، يدين الوطنية التي تطلب بذل الروح في سبيل الوطن في النضال ضد المحتلين. فالصراع المباشر معهم يبدو له مستحيلًا: «إذ لا توجد قوة لهذا، والمصريون ليسوا في حالة تسمح لهم بذلك» (٩٧، ص ١٢٧)، لأن الانتفاضات المادية للانجليز من شأنها أن تجر على الشعب ويملات أشد سوءًا.



## ولكن كيف السبيل إلى استقلال مصر؟

يكتب الحدايد فيقول: «إن واجبتنا، إذا كنا نريد جلاء الانجليز... وإذا كنا نريد ألا نتفك انجلترا في طريق حريتنا واستقلالنا، إما يكمن في خوض النضال معها بالسلاح الذي فتحت به العالم، أي: فرس الأخلاق والامتناع عن التعصب، دينيا كان أم عنصرياً، واتحاد كل الناس في القيام بالأعمال الجلييلة والاصلاحات والتحرك نحو المعارف والتقدم على أساس مبادئ الحكمة والعدالة، حتى نصبح شعباً يمكنه القول: نحن أمة عربية» (٩٧، ص ١٦ - ١٧). وأكد الحدايد أنه بناء على ذلك، فإن الوطنية الحقيقية لا تكمن في السعي من أجل التوصل إلى جلاء المحتلين عن البلاد، وإنما تكمن في السير نحو الرقي في الظروف القائمة سعيًا وراء الاكتفاء الذاتي الاقتصادي. وكتب يقول: «ما نفع جلاء الانجليز واقصاء التدخل» (هكذا كانوا يسمون المهاجرين السوريين في مصر) عن المناصب التي يشغلونها وإبعاد الأوروبيين عن البلاد، بينما نحن لسنا في حالة تسمح لنا بأن نخطو خطوة واحدة دون أعمالهم... ودون سلمهم التي يستولون منا لقائنا على قناطر من الذهب، مشتري بأرخص الأسعار منتجاتنا الزراعية ليعيدوها إلينا ولكن أغلى ثلاث مرات» (٩٧، ص ١٨٩).

أما الشيخ محمد عبده فكان أبرز ممثل لهذا الاتجاه (أنظر عنه المراجع رقم: ١١٧، ٨٨، ٦٢، ١٧٩). كان محمد عبده ينحدر من أسرة فلاحية ثم كان طالباً في الأزهر، فأصبح تحت تأثير الأفغاني داعية نشيطاً لفكرة اصلاح الاسلام. وقد نفي في الفترة من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ لاشتراكه في انتفاضة عرابي. وعند عودته إلى مصر، شغل محمد عبده عدداً من المناصب الحكومية. وسعى، بوصفه رئيساً لمجلس ادارة الأزهر، إلى اصلاح هذا الحصن الاسلامي بما يتماشى مع روح العصر، وإلى ادخال برنامج لتعليم المناهج الحديثة كالرياضيات والجغرافيا وفقه اللغة والأدب وما إلى ذلك. وفي سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية، الأمر الذي أتاح له امكانيات كبيرة لتحقيق مشروعاته الاصلاحية. ولما كان من أنصار التحولات الاجتماعية والسياسية التدرجية، القادرة وحدها، في رأيه، على السير بالمصريين إلى الرقي والازدهار (٢٥٩، المجلد ٩، ص ٦٦٦؛ المجلد ٨، ص ٤٥٧)، فقد أجاز التعاون مع الانجليز، بل ورأى هذا من الأمور الضرورية، متفقاً منهم تدعيم النشاط التنويري والاصلاحي (٤٣) (٢٥٩، المجلد ٨، ص ٤٢٢ و ص ٤٩٠). وكان هذا كافياً لـ. و. بلنت، صديق محمد عبده، لكي يقرر: «وما كان محمد عبده الآن هو أكبر نصير للانجليز بين المصريين» (انقلاً عن: ١٨٥، الجزء ١، ص ٩١). ومثل هذا الموقف من جانب محمد عبده، الذي كان يتمتع بنفوذ هائل، لم يساعد على تطوير سريع للحركة القومية - التحررية. ومع ذلك، فإن ميوله الموالية للانجليز والناشئة إلى حد بعيد عن مثله التنويرية وأوهامه فيما يتعلق بيل الدول الأوروبية المتحضرة إلى مساعدة التطور التقدمي للشرق، كانت ميولاً تفتقر بالرغبة في التخلص في نهاية الأمر من المحتلين الانجليز، هؤلاء الذين أصبحت سيطرتهم بالنيابة للمصريين مكروهة كرها أشد بكثير من التأثير التركي.

كتبت مجلة «المنازع» لسان حال المصلحين المسلمين: «وتحدث مع أي مصري، مع ممثل لأية طبقة في المجتمع وأسأله في أي شيء يرى سعادة بلاده، وسيجيبك بأن السعادة مستحيلة دون جلاء الانجليز» (٤٤) (٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٥٧).

ويقول عبده في سنة ١٨٩٣، متوجهاً بالحديث إلى بلنت: «ولو كان هناك خطر احتلال من أي نوع فانا على استعداد للمجازفة بأسرع ما يمكن باستئناد معين من جانب الأتراك مما للمجازفة بهذا (الخطر) الأكبر، وإذا ما جلتوم غداً، فستسعد كلنا بهذا» (١٨٥، المجلد ١، ص ٩١). إلا أن جلاء الانجليز عن مصر، في رأيه، لا يعتبر شرطاً ثابتاً لبداية الطريق إلى «السعادة الكاملة» (٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٥٨)، وإنما هو شرط لإتمامه. وتكمن القضية كلها في هذا. وذلك أيضاً هو ما برز لكرور تأييده لمحمد عبده.

ومع أن محمد عبده كان ايديولوجيا بارزا لاتنافضة ١٨٨١، التي كان أحد أهدافها الرئيسية إقامة شكل دستوري للحكم في البلاد فوراً، فقد تمسك مبدأ الإصلاحات الدستورية التدرجية، متطلقاً أيضاً من ذات الفكرة القائلة بعدم استعداد الشعب لحكم نفسه بنفسه. واختلف في ذلك اختلافاً مباشراً مع أستاذه الأفغاني. وكان عبده يعني «التوسيع التدريجي للطابع التمثيلي لأجهزة الحكم» ١٨٦٦، ص ٢٢٣، على اختلاف درجاتها مع تأسيس برلمان قفلي يتمتع بكل الصلاحيات بوصفه مرحلة ختامية للتطور الدستوري (أنظر: ١١٠، الجزء ١ ص ٢٤٩). وكان عبده يرى أنه «من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهيأة له» (نقلًا عن ١١٠، الجزء ١، ص ٢٥٠) (٤٥)، كما أنه من غير المعقول، بدرجة أكثر، السعي إلى إيجاد برلمان بالجزء إلى العنف. وقد كتب فقال: «إذا لم يكن الشعب مهيأ للمشاركة في حكم البلاد، ومهيأ لتصرف شئونه، فإن المطالبة بذلك، عن طريق التهديد بإستعمال القوة، لا معنى لها» (٢٥٩، المجلد ٤، ص ٤١٢).

وكان عبده، وهو المهيمن على أذهان جزء مهم من المثقفين المصريين، يريد السير بالبلاد إلى الاستقلال، متخفياً في ذلك الدولة العثمانية كسند سياسي والولاء للسultan - الخليفة كسند روحي. ودعا عبده، شأنه في ذلك شأن الأفغاني، إلى إحياء الخلافة الاسلامية علي أن يتزعها آل عثمان. وكان يتصور الخلافة على شكل اتحاد كونيدي إلى اسلامي، تضمن فيه لكافة الشعوب والطوائف الدينية حقوقها (٢٥٩، المجلد ٣، ص ٧٧). وقال عبده: «إن صون الدولة العثمانية هو المبدأ الثالث بعد الأيمان بالله ورسوله» (١١٧، الجزء ١ ص ١٩٠). ودعا شعوب الولايات الداخلة في الدولة العثمانية، إلى السير بشكل مستقل نحو الرقي دون تغذية العداوة لتركيا ودون محاولة التناقص معها، وإلى انتظار الفرصة لنيل الاستقلال (١٠٠، الجزء ١، ص ٤٤). وتظهر عنده عناصر الوطنية العربية والمصرية في أطر النزعة الاسلامية والعثمانية وحدها. وإذا كان عبده قد قال في زمن نهوض الحركة القومية - التحررية في سنة ١٨٨١ أن المصري يجب أن يحب وطنه - مصر (٢٥٩، المجلد ٢، ص ١٢٢). فقد أكد في سنة ١٨٨٤، أن «الدعوة إلى التعصب في الجنس الذي يسمونه الوطنية إنما يروجها الإفرنج الذين يريدون أن ينقضوا أبناء الأمة الاسلامية، ويفرقوا بين شعوبهم ليسهل عليهم استعمارها» (نقلًا عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٥٧؛ ١١٧، الجزء ٢، ص ٢٤٩ - ٢٥٨). وقد قال لرشيد رضا أقرب تلاميذه وأتباعه إنه لا يجب للسultan، ولكنه ليس هناك من مسلم يتبنى فكرة الامبراطورية في الحرب، لأن هذا يؤزل إلى حرمان المسلمين من السند الذي يستندون إليه (١١٧، الجزء ٢، ص ٩١٢ - ٩١٥). أما مجلة «المنار»، فقد دعت العرب إلى السعي للوحدة العربية في اطار الدولة العثمانية، كي لا يتفكروا ضحية للتوسع الأوروبي (٢٥٩، المجلد ٣، ص ٢٧٨).

ومن حيث جوهر الأمر، اتخذ موقف المصالحة مع الاحتلال، «حزب الإصلاح» أيضاً، الذي تأسس في سنة ١٩٠٧ بمساعدة القنصل الإنجليزي العام الدون جورست، وكان جورست يحاول شق الحركة القومية في مصر، مسانداً أكثر الاتجاهات اعتدالا. وضم هذا الحزب في صفوفه الانتصار المعتدلين للإصلاحات الدستورية، فكان يعكس رأي الصفوة الاقطاعية - الملكية العقارية والأوساط البيروقراطية الحاكمة والمثقفين المثقفين حول الخديوي الذين كان موقفهم من المحتلين مرهونا مباشرة بموقف الخديوي منهم. وكانت صحيفة «المزيد» لسان الحال الفعلي «لحزب الإصلاح». ومنذ سنة ١٨٨٨ أصدر هذه الصحيفة علي يوسف الذي كان يتمتع بنفوذ واسع في دوائر المثقفين القاهريين. وإذا كانت «المنار» قد أبدت في البداية عداً صريحاً للمحتلين، فقد أخذت لهجتها تخف بشكل ملحوظ فيما بعد، مع تصالح الخديوي عباس مع الانجليز. أما بعد سنة ١٩٠٤، فإن علي يوسف، ذلك الزعيم البارز للجناح الأكثر اعتدالا للاستقراطية المصرية والأوساط الليبرالية - الملكية العقارية، قد أعلن بلا مواربة أن «لندن هي كعبة المصريين السياسية» (نقلًا عن: ٨١، ص ٣٥). والحقيقة أن النظام السياسي للملكية الدستورية الانجليزية لم يكن يأسر خيال علي يوسف وحده. ولم يكن أنصاره يساندون إحياء الخلافة الاسلامية كتكوين سياسي، وهي الفكرة التي كان يدعو إليها السultan

التركي.. وقد طرحوا جانباً وبلا مواربة، وحدة للمسلمين الروحية، بوصفها قوة قادرة على مواجهة غزو أوروبا، لأنهم كانوا يرون عن حق أن زمن الحروب الصليبية قد ولى (١٠٣، الجزء ٥ ص ٢٣). أما التوحيد السياسي لبندان مختلفة فهو ببساطة أمر غير ممكن. كما عكسوا بفكرة الجامعة العربية في أطر الوحدة الروحية، الأمر الذي كان يخدم الانحياز والحدوي على حد سواء. فالانحياز، كما ذكرنا، قد لجأوا مراراً إلى فكرة إنشاء خلافة عربية، يكون الخليفة فيها خديوي مصر، وذلك في عين منظور الإضعاف التالي للدولة العثمانية (٤٦).

أما حزب «الأمة» الذي تأسس في سنة ١٩٠٦، فقد شغل مكاناً وسطاً بين أنصار المحتلين وخصومهم المتشددين. وحزب «الأمة» هو حزب كبار الموظفين والدوائر الليبرالية - الملكية العقارية، وهو إلى حد ما حزب ممثلي البورجوازية التجارية والمثقفين الليبراليين الذين تصالحوا مع واقع الاحتلال ورأوا الطريق الواقعي إلى الاستقلال في الإصلاح التدريجي للمجتمع والنظام السياسي المصريين. وقد حاول قادة الحزب، يمثلو جناحه المحافظ - كبار ملاك الأرض الليبراليين - التكيف مع نظام الاحتلال واستخدام الامكانيات المحدودة للشراء والطرق الأخرى المؤدية إلى السلطة المتاحة للمصريين في ظل النظام الجديد. وقد سعى حزب «الأمة» إلى تحقيق «الأمان القومي» عن طريق الاتفاق مع المحتلين. أما «الأمان القومي» فقد كانت تتمثل في أماني الخاصة الليبرالية - الملكية - العقارية والبيروقراطية التي كانت تسعى إلى الإصلاحات، من أجل تقييد سلطة الخديوي وحاشيته ومساعدة تطور مصر الرأسمالي. ولما كان الملاك العقاري والوجهاء المصريين من حزب «الأمة» يسمون أنفسهم بالمدافعين عن «المصالح الحقيقية» للبلاد، فإنهم لم يكتفوا بعبء أحد غيرهم جديراً بتمثيل الأمة. وقد ظهرت إحدى المقاتلات الاقتصادية لصحيفة «الجريدة». لسان حال الحزب، تحت عنوان: «أعيان الأمة هم أبعد الناس بالنهاية عنها» (١٠٠، الجزء ١، ص ٧٩).

أما ممثلو الانحياز الليبرالية، الذين انضموا إلى الحزب، فقد أظهروا، من ناحيتهم، استعداداً للتعاون مع المحتلين، معلقين الآمال على مساعدتهم في تنفيذ محاولات تقدمية في البلاد. وذلك اعتقادهم أن الشعب المصري ليس مهياً بعد لحكم نفسه وليس في حالة تمكنه من التحرر من الاحتلال.

وتبريراً لسياسته في مهادة المحتلين، ساند حزب «الأمة» الحجة القائلة بأن الاحتلال حقيقة ثابتة، ولتحرير البلاد لا بد من وجود قوة. ومثل هذه القوة غير موجودة، ولذا ينبغي توجيه الجهود إلى احرار التقدم الاجتماعي - الاقتصادي والثقافي بمساعدة الانحياز. مع اقناع الحكومة بضرورة الإصلاحات. وفي هذا السياق، ينبغي إتباع «السبل السلمية المشروعة» التي لا تحس مصالح الأجانب، بالإضافة إلى نشر المعارف والترقية. كما ينبغي التصرف بطريقة لا تعطي الانحياز ذريعة لتعزيز وجودهم في مصر (١٢٩، الجزء ١، ص ٣٣٢).

وفي الوقت نفسه، قام جزء من الارستقراطية المصرية ومن المهاجرين السوريين (الحصون النشطاء للاستيلاء التركي) بتشكيل تجمع موالٍ للإنحياز صراحةً. وقد التفتوا حول جريدة «المقطم» التي كان يصدرها الثوران السوريان يعقوب صروف وفارس نر. وقد ساندت الصحيفة المحتلين مساندة غير مشروطة، ودعت المصريين إلى المصالحة مع الاحتلال. وكانت تصور الاحتلال على أنه الامكانية الوحيدة بالنسبة لمصر للمسير على درب التقدم، بينما صورت المحتلين على أنهم محسنين للمصريين ومتحضرين. وكانت تظهر فيها مقالات تحت عناوين لها دلالتها مثل «مصلحة المصريين من مصلحة المحتلين». فهل يمكن التحدث بصورة أوضح من هذا؟ وكان كثيرون من جماعة «المقطم» يعتقدون اعتقاداً راسخاً أن الإنحياز لم يأتوا إلى مصر إلا لتعطيل البلاد من الاستيلاء وإقامة العدالة، وانتازها من تعسف الباشاوات الأتراك. وفي سنة ١٩٠٧ تشكل من بين أعضاء هذه الجماعة حزب سياسي صغير جداً هو الحزب الوطني الحر.

نستطيع أن نرى إذا أن «المعتدلين» من حزب «الأمة» لم يتميزوا في تأييدهم للانحياز عن أنصار الاحتلال المباشرين من الحزب الوطني الحر إلا «بالاعتدال» سيي. الذكر. وقد كتبت «الجريدة» في معرض تأكيدها على الخلاف بين هذين الحزبين فقالت: «... وأما المقطع فإنه يتحيز إلى سلطة قصر الدويارة، ويزين أعمال المحتلين ولو كان ملؤها الخطأ، ويقول بالرضي عن الاحتلال. أما الجريدة فإنها لا تقول بالرضي عن الاحتلال مطلقاً وإنما لا تناقش الآن في أصل الاحتلال، لأن الوقت لم يحن بعد» [نقل عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٨٨ - ٨٩]. وكان ايديولوجي حزب «الأمة» هو لطفي السيد، الذي يرأس تحرير صحيفة الحزب. ولما كان ينحدر من أسرة من كبار ملاك الأرض الأغنياء، فقد أنهى مدرسة الحقوق الحديوية وأتم تعليمه في فرنسا، شأنه في ذلك شأن كثيرين من أبناء العائلات الغنية، غير القريبة عن روح العصر. وقد حدد هذا، بدرجة ملحوظة، آراء السياسية، محرراً إياها من تأثير العقيدة الإسلامية التقليدية. فقد كان لطفي السيد نصيراً لأوربة المجتمع المصري، وكان رائداً للنزعة القومية الليبرالية المجردة من النزعة العثمانية والنزعة الإسلامية، وذلك في الفترة التي لقيت فيها الأفكار الخاصة بنزعة الجامعة الإسلامية انتشاراً واسعاً في مصر. وقد التفت حوله مجموعة غير كبيرة من المثقفين المصريين ذوي الثقافة الأوروبية. وكانت المشكلات السياسية والاجتماعية ومسائل الثقافة تناقش على صفحات الجريدة.

وفي كتاب «الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث» نجد الباحث الأديبي المصري المعروف محمد حسين، يورد المقالة الافتتاحية للعدد الأول من «الجريدة»، هذه المقالة البرنامجية التي كتبها لطفي السيد، وقد جاء فيها: «شعارها (الصيغة) الاعتدال الصريح. وبرنامجها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقي الصحيح، والحض على الأخذ بها وإخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين ماهو خير وأولى». وإذا يشير السيد، إلى أن «الجريدة» مهتمة تكوين رأي عام في البلاد، «ولا يكون أهل الوطن الواحد أمة»، دونه يكتب فيقول: «إن أسهل سبل الإقناع وأكدها في الوصول إلى الغرض هو سبيل المحاسنة... وهي أجلى مظاهر الاعتدال الذي يجب أن يكون دعامة العلاقات بين أمة وحكومة» [نقل عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٨٠ - ٨٢].

ويعد للجريدة دور خاص في تطوير الوعي القومي للمصريين وعلمته. فقد أبقت فيهم النزوع إلى الاستقلال، مثبتة أن «هدف الأمة هو الاستقلال» [١٢٩، الجزء ١، ص ٨٨ - ٨٩]. وأكدت الامكانية الأساسية لنيل المصريين الاستقلال بقواهم الخاصة، وانتقدت نشاط الحكومة والسلطات الانجليزية، وطالبت بحرية الكلمة والاجتماعات والقضاء - أي بالحريات الديمقراطية، وساعدت على تكوين رأي عام في البلاد بهدف تهينة الشعب لكسب الاستقلال والحريّة. وأولت الصحيفة انتباهها أساساً المهمة تحرير العقل ونشر أفكار النزعة القومية المصرية، معتبرة أن هذه مستحيلة دون تلك. وأكد لطفي السيد بشارات أن الشيء الرئيسي لبلوغ الاستقلال هو ثقة الأمة بأن الاستقلال سيكون خيراً بالنسبة لها. «ينبغي لأمنية الاستقلال أن تصبح شعوراً عاماً لدى الأمة» [١٢٩، الجزء ١، ص ٣١٤ - ٣١٥، ٢٢٣]. ولذا، فإن المهمة الأولى بالنسبة للمصريين لا تكمن في محاربة المحتلين (حتى لو كان المصريون أقوياء)، وإنما تكمن في تحرير المصريين من ثقل الأفكار الموروثة، وفي غرس النزوع إلى التقدم بين الشعب، وفي تكوين رأي عام يكفل النجاح في المجالات الاجتماعية والسياسية، [١٢٩، الجزء ٢، ص ٦٠]. وفي السعي إلى تطوير اقتصاد مصر. وكان لطفي السيد يشارك في الرأي المنتشر بشكل واسع والقائل بأن التحرر غير ممكن دون تحقيق الاستقلال الاقتصادي. وقد اقترح للتحرر من نير الانحياز المالي - الاقتصادي تطوير الاقتصاد المصري وإنشاء بنك زراعي وشراء سندات الدين المصري الخ. [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٨٢].

وإن ضمان حرية الفرد، التي تعتبر حقاً لا يصادر، إنما يكمن (في رأي لطفي السيد) في حرية الأمة التي تتمتع بالسيادة، سواء تشكل ذلك بالطريق الشرعي أم لا [١٢٩، الجزء ١، ص ٣٦٥]. ويؤكد لطفي السيد أن الشعب المصري أيضاً يعتبر أمة مستقلة، ويتمتع بسمات مميزة تمايزه عن الشعوب العربية والإسلامية الأخرى، وهي سمات تشكلت على أساس التوالة «الفرعونية» المصرية القديمة. وقد نبذ لطفي السيد، انطلاقاً من ذلك، فكرة الجامعة الإسلامية، وتسلق بالفكرة القائلة بأن الأمة توحدنا مصلحة عامة ومنفعة عامة. وكتب يقول «نحن لسنا أنصاراً لهذه الجامعة الإسلامية، لأنها تقوم على أساس ديني. ونحن على ثقة من أن الأمة ووحدة المصالح هما وحدهما اللذان يشكلان أساساً للعمل السياسي» [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٦٦]. (٤٧)

ونجد نزعة لطفي السيد القومية الليبرالية جلياً في الآراء الاجتماعية - السياسية لروسو ولوك وبنثام وسينسر. وهو يرى أن للأمة حقوقها «الطبيعية» بصرف النظر حتى عن حقوق الأفراد المؤلفين لها: «أما فيما يتعلق بحق الأمة، فإن شأنه في ذلك شأن حق الإنسان في الحرية الفردية. ومن يؤكد أن الإنسان خلق حراً - والجميع يعتقدون ذلك - يجب أن يقول إن الأمة أيضاً تتشكل بوصفها (تكويناً) حراً، لأن تكون الأمة يعتبر عملاً طبيعياً يتركز على الطابع الاجتماعي للإنسان...» [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٧٣].

أما إرادة الأمة، التي تشكل تعبيراً عن سيادة الشعب، فهي تتحقق في ظروف النظام الدستوري، مع الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٦٢]. ومع توفير الحريات. وفي هذا السياق، فالحرية لا تفهم إطلاقاً على أنها الفوضى، وإنما على أنها مجموعة القيود النافعة بالنسبة للإنسان وجماعات وحكومات معينة، بوصفها «خيراً لازماً لحياتنا» [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٩١].

ومبدأ «القيود النافعة»، في رأي لطفي السيد، يدعو إلى بقاء الرقابة في أيدي الحكومة على الخدمة البوليسية والقضاء ونظام الدفاع عن البلاد الذي لا يمكنه أن يعمل بفعالية إلا في هذه الحالة. أما كل وظائف الحكم الباقية فيجب نقلها إلى الشعب، لأن التبرير الوحيد لوجود الحكومة نفسه هو ضرورتها. أما أن تنقل إلى الحكومة مسئوليات إضافية، يمكن للشعب نفسه أدائها بنجاح، فهذا يعني الانتقاص من حريات وحقوق كل فرد على حدة ومن حقوق الشعب ككل، وهو ما يتعارض مع مبادئ الليبرالية [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٦٥ - ١٦٦].

فما هي إذاً هذه الحقوق؟ إنها قبل كل شيء:

١ - حق الحرية الفردية بشكل عام: حرية الفكر والمعتقدات والآراء وحرية التعلم والتعليم... وهي حرية مطلقة بحرية الأفراد الآخرين.

٢ - المساواة أمام القانون.

٣ - حق الملكية (إن قدسية هذا الحق تعد واحداً من أهم أعمدة المجتمع).

٤ - حق الشعب في تصريف شؤونه بنفسه وفقاً لمشيئته الخاصة [١٢٩، الجزء ٢، ص ١٧٢ - ١٧٤].

وهذا النوع من الآراء في جوهر الأمة والسيادة الشعبية، وهي الآراء التي تتمايز بشكل حاد عن الأفكار الإسلامية التقليدية حول الأمة ومصادر السلطة المرتبطة بالمؤسسات الإسلامية، إنما تصحح باستنتاج أن لطفي السيد كان ينظر للنزعة القومية الليبرالية بوصفها أداة جارية للتقدم، وليس للتحرر القومي وحده.

وكان كل من «حزب الإصلاح» و«حزب الأمة» على حد سواء، يدعون إلى تنفيذ إصلاحات تصاحى مع مصالح التطور الرأسمالي للبلاد - في ظروف الاحتلال. وكانا على استعداد لانتظار الدستور والبرلمان والاستقلال إلى أجل غير مسمى. وكان الانجليز متسامحين مع كل هذه الاتجاهات والجماعات الإصلاحية، التي كانت من الناحية العملية تصرفات انتباه المصريين عن حل المشكلة الأساسية: قضية التحرر القومي. وكان الانجليز غير حزينين إلى حد بعيد في تقديم حقوق سياسية للمصريين، وتلبية مطالب قومية دنيا، إذ اقتصروا في ذلك على الوعود، فخبثت تصرفاتهم آمال أكثر أنصارهم حاسة. وقمت الحركة الدستورية والمعادية للاستعمار. وفي الاجتماعات، وأثناء المظاهرات، طالب المصريون بالدستور وبرلمان كامل الصلاحيات، وانتقدوا المتصالحين مع المحتلين. وظهرت في الصحف مقالات متزايدة في الحدة، تدبّر أساليب الإدارة الانجليزية للبلاد. ودارت بين القوميين والمحتلين حرب مباشرة قادته، في نهاية الأمر، إلى ثورة ١٩١٩ التحررية. كما انضم إلى قيادة الثورة، برجه خاص، زعماء نشطاء من حزب «الأمة» المعتدل.

### المتشددون . عهد الله التديم.

سرعان ما سيطرت معاداة الاستعمار، يختلف أشكالها، على أذهان المصريين عند مفترق القرنين. وظهر في الساحة الاجتماعية من جديد عبد الله التديم، النور والخطيب لمصري المروق، الذي ولد من أسرة خيمازين بالإسكندرية. وكان التديم في سنة ١٨٧٩ قد انضم إلى جماعة «مصر الفتاة» المصرية، التي كان الأنقراطي أحد مؤسسيها. وكانت المنظمة تمارض ديكتاتورية الحديوي اسماعيل وتدعو إلى الدستور وإلى صياغة مجمل الحياة في البلاد صياغة جديدة. إلا أن النشاط التأمري كان يتعارض مع معتقدات التديم، الذي كان يرى أن من الضروري تهيئة الرأي العام من أجل النجاح في النضال. ولذا ترك الجماعة التي سرعان ما انهارت، وشارك بشكل جد نشيط في انشاء أول جمعية تنويرية في مصر، وهي «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي كانت تهدف إلى نشر التعليم وروح التضامن الإسلامي بين الشعب. ورأس التديم المدرسة التي أنشئت تحت رعاية الجمعية، والتي كان التعليم فيها على النمط الأوروبي. وكان يرى بالامكان التوصل إلى كمال كل الحياة في مصر عن طريق العمل التنويري و«غرس المشاعر الوطنية بين الجماهير الشعبية. وفي صحيفة «التنكيك والتبكيك»، التي أصدرها التديم منذ سنة ١٨٨١، كتب يقول: إن مجلة التنكيك والتبكيك تتحدث عن «فح الجاهلة» وتدعو إلى «ذم الخرافات» (١٢٨)، الجزء ١، ص ٢٧٠. وأكد أن «اهانة العلماء هي أول علامات انحطاط البلاد. والجهل هو سبب كل الرزايا» (نقلًا عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ٢٢٧). كما وجه التديم انتقاداً حاداً إلى النظم القائمة في مصر، وأورد فكرة مسؤولية الحكام أمام الشعب، وحذر المصريين من النهب الكامل للبلاد على يد رجال المصارف الأوروبيين. ودعاهم إلى الوحدة والترابط، بصرف النظر عن الانتماء الديني. وكان مثل هذا الموقف هو موقف التديم عشية انتفاضة طرابي باشا.

وفي مجرى الانتفاضة، وقف التديم إلى جانب الجناح الأكثر حزماً بين العرابيين. وكرس للشعب الثائر موهبته الفاتكة كأديب اجتماعي وخطيب. ومن أجل إقامة عدالة شاملة في البلاد، دعا التديم إلى شكل تشبلي للحكم، وبين للفلاحين كيف يجب أن يتصرفوا من أجل الاستيلاء على أراضي الملاك العقاريين. وتحدث عن بؤس الفلاح وأعباء السخرة الثقيلة. أما صحيفة «الطائف» التي أصدرها أثناء الانتفاضة، فقد ألهمت الجنود وحشّت السكان على مساعدة الجيش.

وبعد هزيمة العرابيين، تخفي التديم طيلة عشر سنوات. وظهر في القاهرة في سنة ١٨٩٢ بعد عفو من عباس الثاني، الحديوي الجديد. وهنا أخذ يصدر صحيفة «الاستاذ» الأسبوعية، التي كشف على صفحاتها عن

الردائل وانحطاط الأخلاق، وبين ضرورة نشر المعارف، ودعا الشعب إلى اليقظة، ونه فيه النزوع إلى الحرية والاستقلال وكراهية المحتلن. كتب يقول: «الشرقيون أجرا» يزعمون ويحصلون ويصنعون ليروجوا بحجارة أوروبا ويعظموا ثروتها... كأنهم أمام أوروبا جنس خلق خدمتها» (تقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ١٤٨). وحمل التندم الانجليز والصفاة المصرية مسؤولية عذاب الشعب وانحطاط الأخلاق. وهو الآن يدعو إلى الانتفاضة المسلحة القوية، لاعتقاده أن الشعب غير مستعد لها. فهو يجد في الظروف الجديدة حلاً جديداً: مادام الشعب خاضعاً للجهل ويعوز الاستعداد للنضال، فإنه لن يتمكن من التوصل إلى أي شيء. ومن الضروري نشر المعارف وتطوير اقتصاد البلاد، الأمر الذي يساعد على تعزيز المشاعر الوطنية بين الشعب. ويكتب التندم: «إن الانتفاضة لن تجلب النجاح إذا لم يحز الشعب على المعارف وإذا ما أنصرف الناس عن المشروعات الصناعية، وإذا لم يعرفوا كيف يستعملون التقنية» (تقلاً عن: ٨٩، ص ٢٣٧). ودعا التندم شعوب الشرق إلى تقليد الأوروبيين بنشر التنوير ومعرفة إمكانيات هذه الشعوب الشرقية وحقوقها، وصون العقيدة واللغة والعادات، والسعي القوي إلى استقلال مصر.

ويحاول التندم، في أحد مقالاته، تحليل أسباب نجاح الغرب وتأخر الشرق. ولكونه تلميذاً مخلصاً للأفغاني، فهو ينفي نفياً قاطعاً الزعم المنتشر في أوروبا، والذي يفيد أن سبب تخلف الشرق يكمن في الروح المحافظة للأديان المسكونة وخاصة الإسلام (١٧٨، الجزء ١، ص ١١٣).

وعندما يتّمة التندم بأن نجاحات الأوروبيين ليست مبنية على أية جوانب تقدمية في المسيحية، فإنه يفسرها بالأعمال المرحلة للحكام الأوروبيين في نضالهم المشترك - علي حد تصوره - في الشرق. وكان هذا التأكيد لازماً، لكي يثبت للمسلمين ضرورة الوحدة في النضال ضد التوسع الاستعماري الأوروبي.

إن «الوطن» و«الأمير» (والى مصر) و«السلطان»، تلك هي المفاهيم التي يرى التندم أنها يجب أن تصيح، بالنسبة للمسلمين، إطاراً لتوحيد القوى. زد على ذلك أنه يطابق بين الولاء للسلطان والولاء للعقيدة وبين الولاء للأمير والولاء للوطن. ومع ذلك، فبالرغم من الدعوة إلى وحدة العثمانيين وإلى الولاء للسلطان التركي يمكن القول عن ثقة إن الشيء الرئيسي بالنسبة للتندم هو الوطنية العربية، لاسيما الوطنية المصرية، التي تنحصر في شعار العربيين «مصر للمصريين». والحقيقة أن التندم في زمن انتفاضة عربي، شأنه في ذلك شأن أصدقائه، كان يحلم بالجمهورية، وكان يحلم، كهدف لحياته كلها، بأن يرى مصر حرة من نير السلطان التركي (٤٨). ومعروف كذلك أن الاعتراف بسيادة السلطان كان، بالنسبة للعربانيين، مناوراً تكتيكية أساساً، ناشئة عن النزوع إلى كسب تأييده. وكان التأييد من جانب الخليفة، في تلك الأيام، يتميز بأهمية غير قليلة.

وفيما بعد، في صحيفة «الأستاذ»، تظهر من جديد تماثلات التندم العربية الانحياز ولهذا كتب يقول: «لو وقعت حرب بين عربي وعجمي قاتلاً دينياً هربت الطباع إلى الجنسية فترى عربياً في أقصى الأرض يلوح بانتصار مفيد على العجمي والعكس بالعكس» (تقلاً عن: ١١٠، الجزء ١، ص ٢٨٣).

إلا أن التندم، إذ يدعو للمسلمين إلى الوحدة والسعي من أجل بحث قوة العصبية التليدة التي يفهمها كعضان بين أبناء ديانة واحدة، إنما يدعو المؤمنين إلى الوحدة مع اليهود والأقباط (٤٩)، وذلك من أجل بلوغ الهدف المشترك وهو الوحدة القومية: «ليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو فقط مصر للمصريين» (١٧٨، الجزء ٢، ص ١٧٨). وهنا توارى التندم القومي المصري وراء التندم الداعي للجامعة الإسلامية، إذ كتب يقول: «أقرب الأماكن إلينا مصر التي نحن فيها فإنها بلاد إسلامية مختلفة بقليل من الأقباط الذين يجذبهم الجنسية إلى كثير من تولدوا عن أسلم من سابقهم وتدفهم الوطنية إلى التلاصق

بالمجموع بجاذبية الوطنية، والألفة وطول المعاشرة» (نقلًا عن: ١١٠، الجزء ١٠، ص ٢٨٣ - ٢٨٤).

ويعلم التديم برؤية مصر الحرة ملكية دستورية. ومنذ عهد الثورة العربية وهو لا يعود بعد ذلك إلى فكرة شكل الحكم الجمهوري في بلدان الشرق. فالملك المستنير والدستور والبرلمان، أشياء لا مفر لها، في رأي التديم، من أن تكون من نصيب الشرق المهيب للنظام البرلماني على قدم المساواة مع الغرب. وكان يؤمن، شأنه في ذلك شأن كثيرين من الثوريين العرب في عصره، بأن في وسع الملوك الجيدين تربية المواطنين على روح الوطنية وحب العمل، الخ. ويبدو أنه كان يعتقد صادقاً أن مثل هؤلاء الملوك سيتمتعون بحب كل الشعب، وأن الشعب سيخضع مسروراً للماهل المستنير [١٠٧، ص ٢٠٤]. وإذا حاول الخديوي عباس في بعض الأحيان، أن يواجه التحكم الانجليزي معتمداً على تأييد السلطان التركي ومستغلاً المشاعر القومية في مصر، فيمكننا الافتراض أن هذه السياسة قد ساعدت على بقاء الأوهام لدى التديم حول الامكانيات التقدمية للملكية.

وفي إعلانه لمبادئ الحرية والتمتع بالدستورية، إعتد التديم على القرآن والسنة، الأمر الذي كان لا بد له من أن ينجح هذه المبادئ نقلاً خاصاً، وأن يجعلها أقرب إلى أذهان المسلمين.

وقد أدت مواقف التديم الحادة ضد السياسة الاستعمارية الانجليزية إلى اغلاق صحيفته في سنة ١٨٩٣، وتليه هو نفسه من البلاد مع حرمانه من حقه في العودة إليها.

### مصطفى كامل

لاشك أن مصطفى كامل كان أبرز شخصية في الفترة السابقة على الثورة البورجوازية المصرية عام ١٩١٩، وأنه كان، في ذلك الوقت، أشد الأخصار حماسة لتحرير البلاد من أغلال الاحتلال الانجليزي، فقد كان كاتباً اجتماعياً وخطيباً وزعيماً سياسياً واجتماعياً موهوباً وكانت تخرج في خطبه ومقالاته أفكار كثيرة اختمرت في المجتمع المصري.

ولد مصطفى كامل في ١٤ أغسطس ١٨٧٤ في القاهرة. وقد توفي والده - الضابط والمهندس المعاري - عندما كان الصبي في الثالثة عشرة من عمره. وبعد أن تخرج من مدرسة الحقوق الخديوية في القاهرة، واصل مصطفى كامل تعليمه بعد ذلك في «تولوز» حيث حصل على درجة الليسانس في الحقوق سنة ١٨٩٤. وفي هذه السنة نفسها، عاد مصطفى كامل إلى مصر.

وكان للمصير المحزن الذي آل إليه الوطن الذي عث به المحتلون، عميق الأثر في نفس الوطني الشاب، فصار على درب النضال. ومنذ أوائل القرن العشرين اعترف به الجميع زعيماً للحركة المعادية للاستعمار في مصر، وللنضال من أجل الحرية واستقلال البلاد، ومن أجل انتصار الأفكار الدستورية.

بدأ مصطفى كامل نشاطه السياسي مبكراً. ففي سنة ١٨٩٣، تظهر، في صحيفته «الأهرام»، إحدى كبريات الصحف القاهرية في ذلك الوقت، مقالته الأولى «نصيحة وطني» جاء فيها: «علينا المتابعة والاجتهاد على دفع غاية المفرضين لكن مع السكينة والثبات والموازنة لأمرنا المحبوب» (الخديوي عباس) (١٥٨، الجزء ١٠، ص ١٤٩). أما في سنة ١٨٩٥، فهو يسلم لمجلس النواب الفرنسي مذكرة يرجو فيها تخليص مصر من «الاستبداد الانجليزي». وفي ذلك الوقت أيضاً، يكتب الشاب ابن العشرين في رسالة إلى الصحفية الفرنسية «جوليت آدم»، التي احتفظ بعلاقات الصداقة معها طيلة حياته، «إنني أود أن أوقف



في مصر العجوز مصر الفتية. إنهم يقولون إن وطني لا جود له، وإني أقول إنه موجود!

إنني أشعر بذلك بكل حبي له، ذلك الحب الذي يتقلب على كل حب... ٥٥١ ص ص ١٧٨ - ١٧٩.

لقد تشكلت لديه قناعاته السياسية الراسخة، المنحصرة في المطالبة بطرد المحتلين من مصر، وتحقيق شعار «مصر للمصريين» والفوز باستقلال البلاد.

إلا أن مصطفى كامل كان يتسم بتبنيه لفكرة خاطئة ألا وهي أن تحرير مصر غير ممكن إلا عن طريق المناورات السياسية، وكسب تأييد الرأي العام وعن طريق نشاطات الشعب غير العنيفة ضد المحتلين، وهذا الدرس استخلصه من أحداث ١٨٨١ - ١٨٨٢. وقد أتيح لمصطفى كامل في سنة ١٨٩٢ أن يلتقي بالنديم. وأثر اللقاء مع المناضل القديم في انتفاضة الشعب المصري التاريخية على تشكيل آرائه. وخيل إليه أنه يعرف الأسباب الحقيقية لهزيمة الانتفاضة التي كانت ذكرها لاتزال حية في الأذهان... وكان يرى أن أهم هذه الأسباب هو الخلاف بين قادة الانتفاضة وحاكم مصر، وكذلك استخدام أساليب النضال العنيفة. ويؤكد مصطفى كامل، في سنة ١٨٩٧ وفي سنة ١٩٠٧ على حد سواء، على ضرورة اتباع الوسائل السلمية وتجنب إراقة الدماء وعدم السماح بحوادث «الاضطرابات» التي لا تؤدي إلا إلى مساعدة المحتلين في حرمان المصريين من «بقايا الاستقلال» (١٥٨، الجزء ٥، ص ١٤٣ : ١١٦ ص ٤٧٠ وص ٤٩٠). وكان تكتيك مصطفى كامل يكمن في استخدام الخلافات بين الدول، والتناقضات بين الحديوي والآنجليز، ونهضة الرأي العام في البلاد للتضال. كتب في سنة ١٨٩٧ في إحدى رسائله يقول: «إننا نبني انتصارنا على دعمتين: الأولى - خارجية وهي: استخدام الموقف الدولي، والثانية - داخلية - وهي نشر المعارف وتثقيف إخواننا المصريين وإظهار أخطاء المحتلين الآنجليز من أجل تنوير الأذهان» (١٥٨، الجزء ٥، ص ٢١٠).

وقد حدد هذا الرأي أساليب النضال أيضاً. ففي خطبة ألقاها في الاسكندرية في سنة ١٨٩٦، قال مصطفى كامل: وإذا كان صانع مصر يقضي بوجود وجود خطباء من أبنائها يطولون المدائن والعوامس في أوروبا معلنين أراهم مجاهرين باحساساتهم مطالبين بحرية بلادهم، فوجود خطباء مثلهم في مصر نفسها يرشون الأمة إلى الخير ويحذرونها من الوقوع في الشر، أصبح أمراً محتملاً (١٥٨، الجزء ٥، ص ١٤٤).

وكان مصطفى كامل، الذي جمع حوله منذ سنة ١٨٩٤ لفيقاً من شركائه في الفكر غير الكثيرين في ذلك الوقت، يقضي في الخارج، كل سنة، أشهراً كثيرة، متصلاً بدائرة واسعة من الشخصيات السياسية في أوروبا، وموضحاً «المسألة المصرية» في الصحافة الأوروبية، ومتمسكاً بحق وطنه في الاستقلال. وفي كل مكان، في أوروبا وفي مصر نفسها، شفاة ونشراً، كان مصطفى كامل يسوق الحجج والدليل ويعرض سجالاً مع أنصار المحتلين ذوي النفوذ، ومع «المصلحين»، ومن بينهم شخصيات بارزة وقادة للرأي العام المصري مثل قاسم أمين ومحمد عبده ويعقوب صروف (٥٠)، مشهوراً بالمحتلين الآنجليز ومطالباً بالجلال. وكان مطلب جلاء الآنجليز عن مصر يحدد مجمل نشاط مصطفى كامل، إلا أن الأمل في مساعدة أوروبا، وفرنسا قبل كل شيء، التي كان يعتمد عليها للغاية، كذلك تكتيك استخدام التناقضات الآنجلو - فرنسية، لم يثبنا صحتهما: فبعد رضخ فرنسا أثناء حادثة فاشودة (سنة ١٨٩٨) وخصوصاً بعد اتفاق سنة ١٩٠٤ الآنجلو - فرنسي الذي وضع بداية للوفاق، عندما تخلت فرنسا عن أية ادعاءات في مصر، تخلف القوميون المصريون من وهم آخر. وفي تشخيصه حالة الأذهان في مصر، وودن أن يقصد جماهير الشعب الراسخة بطبيعة الحال، كتب مصطفى كامل إلى «جوليت آدم» يقول «إنني لا أستطيع الصبر على هذا الاتفاق الآنجلو - فرنسي المؤسف، والذي سترتب عليه آثار قاتلة بالنسبة لوطننا التعميس وخديوننا المسكين. أما موقعي الخاص

فسيصبح حرجاً جداً بل وروهبياً. إن كافة أصدقائي القدامى، الذين ناضلوا إلى جانبي، من المصريين والفرنسيين، إما أنهم عقدوا صداقة مع الانجليز أو انتهى بهم الأمر إلى القنوط. وسأكون وحدي حزياً محطوط به تعاطفات عامة، إلا أنني وحيد...» (نقلًا عن: ٥٥ ص ١٨٣).

وتدريجياً، أخذ مصطفى كامل ينصرف أيضاً عن ثقته في صلق نزوع الحديوي عباس إلى السعي من أجل استقلال مصر القومي. وكان في البداية قد تقارب مع الحديوي، عندما كان الأخير يحاول انتهاز سياسة مستقلة وعندما كان يساند القوميين المصريين. إلا أنه، فيما بعد، وعندما رشح عباس الثاني أمام الانجليز، بعد رحلته إلى إنجلترا في سنة ١٩٠٠، أخذ مصطفى كامل يبتعد عن الحديوي. أما في سنة ١٩٠٤ فقد قاطعه من الناحية العملية.

وفي التصال من أجل استقلال مصر، استقل مصطفى كامل مفهوم النزعة العثمانية وقد أبد السلطان التركي في هذا الصدد تأييداً حازماً. ففي كراس «السألة الشرقية» الصادر في سنة ١٨٩٨، أكد أن «واجب العثمانيين والمسلمين هو الاتحاد في وجه عدواة الانجليز... تحت راية السلطان السني» (١٧٥ مكرر، ص ٣٠). وأدان أنصار نزعة القومية العربية، الذين كانوا، في رأيه، يقوضون أسس الامبراطورية التركية نفسها، ووضع وحدة العثمانيين في مواجهة الوحدة العربية. وعبر مصطفى كامل عن تصور قائل بأن فكرة الخلافة العربية من خلق السياسيين الانجليز الذين يسعون إلى تقسيم الشرق الإسلامي وإقامة سيطرتهم في الشرق (١٥٧ مكرر، ص ٢٧)، إلا أن هذا لم يكن يعني وجود نية لديه في استبدال السيطرة الانجليزية بالسيطرة التركية في مصر. فقد كتب مصطفى كامل في «اللواء» ردًا على أحد نقاده: «أما دعواكم أن الوطنيين المصريين... إذا ما يطولون خروج الانجليز من مصر لينخلوا تحت حكم جديد، فهي دعوى لا يقبلها ذو لب ولا يسلم بها أحد من العقلاء، فإننا نطلب استقلال وطننا وحرية ديارنا» (نقلًا عن: ١١٦ ص ٣٥٢). إن مصطفى كامل يؤيد السلطان، وذلك لأن «انجلترا، إذ تبدأ بالكيد لتركيا، لا تستهدف غير مصر...» والمصريون يسعدون ويحتفون «بكل نجاح لتركيا، وبكل إخفاق للسياسة الانجليزية» (١٥٨، الجزء ٣، ص ٢٠٣). وفي رسالة إلى جوليت آدم، يكتب مصطفى كامل صراحة: «إن سياسة مصر القومية تكمن في الاحتفاظ بعلاقات طيبة مع تركيا، مادام الانجليز يحتلون وطننا العزيز» (١١٦، ص ٣٥). وأخيراً إليك تصريحاً آخر ميمراً له: إن المصالح القومية تفرض علينا السير جنباً إلى جنب معارضي الانجليز (١٥٨، الجزء ٦، ص ٢٨). وباختصار، فإن استقلال مصر الفعلي، عن تركيا كان يولد آمالاً في إمكانية التخلص من تبعية مصر الفعلية لانجلترا ويفضل المساعدة التركية.

ويقدر تبديد أمله في الحصول على تأييد من أوروبا، أخذ مصطفى كامل وأنصاره ينطلقون، بشكل متزايد، من المبدأ القائل بأن «الأمم لا تنهض إلا بنفسها ولا تسترد استقلالها إلا بجهودها...». والشعوب التي «تعتمد على الآخرين» هي شعوب في خطر وحياتها مهددة في كل وقت (١١٦، ص ٤٦٧). ومن أجل تحقيق هذا المبدأ بالتعدد، أسس مصطفى كامل، في أوائل القرن، «الحزب الوطني»، الذي حصل على العلنية في سنة ١٩٠٧. وكان هذا الحزب حزباً للاعتلاجينسياسي القومية، التي عبرت عن مصالح البورجوازية التجارية والصناعية والزراعية الناشئة. وكان برنامج الحزب يعكس أفكار مؤسسه وأمنائه. فقد كان يدعو إلى التوصل إلى استقلال مصر مع صون سيادة السلطان، وإقامة شكل دستوري للحكم في البلاد مع مسئولية الحكومة الكاملة أمام البرلمان، ونشر التعليم في البلاد، واحترام الواجبات الدولية والاتفاقيات المالية، وتطوير الاقتصاد القومي من أجل التوصل إلى استقلال مصر الاقتصادي، ووحدة الأقطاب والمسلمين، وتعزيز علاقات الصداقة مع كل البلدان.

وكان مصطفى كامل، مؤسس النزعة القومية المصرية، ينظر إلى الدولة القومية بوصفها شرطاً ضرورياً للتقدم الاجتماعي - السياسي. وخلافاً لمحمد عبده، الذي كان يرى أن المكانة الرئيسية في حياة المصريين الخاصة والعامة يجب أن تزول للإسلام بعد إصلاحه، لم يترك مصطفى كامل للإسلام غير مجال الأخلاق والعلاقات بين الإنسان والله، مميزاً الوطنية بوصفها القوة المحركة للتطور التقدمي للشعب. وكان يرجع كل نجاحات الدول الأوروبية إلى قوة المشاعر الوطنية عند شعوبها، تلك المشاعر التي «تقود الشعب كله... إلى هدف واحد» (١٥٨، الجزء ٦، ص ١٠٠، ١٣٧). وفي كتاب «الشمس المشرقة» المنشور في سنة ١٩٠٤، يبين مصطفى كامل بالاستناد إلى تجربة اليابان، أن الشعوب ينبغي لها، بل في وسعها، أن تتوصل بشكل مستقل إلى الرقي والازدهار. ويكتب مصطفى كامل فيقول إن اليابان مدينة بانتصارها لروح الوطنية القوية، ولتطبيق مبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية (١٥٧، ص ١٧). وكان مصطفى كامل قد وصف الوطنية في سنة ١٨٩٨ بأنها أشرف حلقة في الأواصر التي تربط بين الناس والأساس الوطني الذي تنهض عليه الدول الكبرى والقوية (١٥٨، الجزء ٦، ص ١٣٨). وكان يرى أن «الوطن أسمى من كل شيء». وأن الحبيب على الوطن والإخلاص له يجب أن يعطوا على قوة الحبيب على الأم والأب والإخلاص لهما (١٥٨، الجزء ٣، ص ٦٦).

وقد اعتز مصطفى كامل بكونه مصرياً واعتز بالثقافة المصرية القديمة التي شكلت أساس الحضارة العالمية. إلا أنه لم يكن لديه أي مفهوم محدد عن الأمة. وكان يؤكد دائماً على الجانب الإنساني والعاطفي للوطنية. وهو يتميز ببيانات حماسية من نوع: «إن أمة دبت فيها روح الوطنية وطمعت نفسها للاستقلال لاقت أبداً» (١١٦، ص ٤٧٢). «ولا قوم لأمة ولا سلامة لبلاد أبداً بقوة العقيدة الوطنية» (١١٦، ص ٤٧٤).

ولصالحه النضال القومي، دعا مصطفى كامل المصريين إلى الوحدة. مؤكداً، «أن الوحدة بالنسبة لمن يسعون إلى الحرية... هي السلاح الرئيسي». وكان مصطفى كامل يقول: «إن المسلمين والأقباط... أخوة، يجمع بينهم وحدة الوطن» (١٥٨، الجزء ٦، ص ٣٦). بصرف النظر عن المعتقدات الدينية (١٥٨، الجزء ٥ ص ١٧٥). وبين أن الإسلام لا يتعارض مع النزعة القومية. بل إن الدين يوصي الناس بالوطنية (١٥٨، الجزء ٦، ص ١٣٧). وأكد «إن الحقيقة الساطعة التي لا ريب فيها هي أن الدين والوطنية يتفقان بل وقد يكونان متلازمين» (١١٦، ص ٤٩٣).

وكانت دائماً مشكلة تكوين وعي المصريين القومي والرأي العام في البلاد، واحدة من أهم المشكلات بالنسبة لمصطفى كامل ورفاقه. وبعد أن خابت آمالهم في إمكانية الحصول على الاستقلال لمصر بمساعدة أوروبا، أخذوا، حسب تعبير مصطفى كامل، يواجهون كل قواهم وطاقاتهم «نحو تنوير الأمة عن طريق إنشاء المدارس في مختلف أرجاء البلاد، حيث يتعين تربية الشبيبة على روح المبادئ الوطنية السامية، وحيث يدرس، منذ الصغر، تاريخ المجد والتبذل وتوطد الثقة في المستقبل» (نقل عن: ٨١، ص ١٣٨). «أن «نور المعارف هو روح الاستقلال نفسها، ما دام التبر وإنعدام العدالة يحكمان الشعب الجاهل» (١٥٨، الجزء ٦، ص ١٤٣). ولادراكهم أن الاستقلال السياسي للبلاد يتوقف، بدرجة كبيرة، على قدرتها على التطور المستقل، فقد أبدوا عناية بالترقي في مجال العلم والثقافة والاقتصاد. وكثيراً ما كتب مصطفى كامل وتحدث عن هذا. وفي صحيفة «النور»، التي أصدرها منذ سنة ١٩٠٠، لم تتعرض سياسة إنجلترا للنقد الحاد وحسب، ولم تطرح مطالب جلاء الإنجليز عن مصر فقط، بل نشرت فيها مقالات تمجد الأبطال الذين حققوا المجد والرفعة للبلاد في غابر الزمان. وتضمنت هذه المقالات أمثلة تاريخية للنضال البطولي من أجل رفاهية الوطن والشعب. ودعت الصحيفة إلى تطوير الثقافة القومية، وإلى إحياء اللغة العربية، وتنشيط القوى القومية في الحياة الاقتصادية. وفي هذا السياق، كان يشار إلى منجزات الدول الأوروبية الغربية كنموذج للترقي. وفي يوليو

١٩٠٦، كتب مصطفى كامل في «الفيجارو» الباريسية: «إننا نريد إنهاض شعبنا، وتعريف الشعب بحقوقه وواجباته وقيادته إلى مكانته الصحيحة بين الأمم الأخرى عن طريق التعليم والتنوير. ونحن منذ أكثر من مائة عام نرى أن الشعوب لاستطيع أن تحيا الحياة اللائقة بها، إذا لم تحذ حنو المدنية الغربية»[نقلًا عن: ٢٣٠، ص ٩٠].

وفي طرحه لمطلب منح الاستقلال لمصر، كان مصطفى كامل، حسب تعبيره، يمسك في الوقت نفسه دائماً، بشكل الحكم البرلماني(١١٦)، ص ٤٧٦]. ومع ذلك، فإن مواقف مصطفى كامل النشيطة إلى جانب الدستور والبرلمان الحقيقي لا تظهر إلا منذ سنة ١٩٠٠. فبعد الفتر الذي أصاب علاقته بالحدبوي، قال في سنة ١٩٠٢: «إن بلادنا تحتاج إلى جمعية نيابية، تتمتع بالسلطة التشريعية العليا ولا يمكن إصدار أي قانون ضدها... إن بقاء السلطة الفردية في يد مصري أو في يد أجنبي هو شيء ضار للغاية وقاتل للبلاد»[١١٦، ص ٤٨٩]. وفي رسالته إلى رئيس الوزراء الإنجليزي، والتي تتضمن احتجاجاً على استمرار الاحتلال، كتب مصطفى كامل: «إننا نطالب لمصر بحكومة دستورية حرة... إن الإدارة الوحيدة، التي نريد الخضوع لها، هي إرادة الشعب»[١١٦، ص ٢٥١]. وقال إن المصريين لن يهدأ لهم بال إلا إذا تمتعوا بحكومة دستورية خاضعة لمبادئ التحسن الحديث ومستمدة قوتها من الشعب وعاملة برغائمه ممثلة لأوامره»[١١٦، ص ٤٨٨]. ومع ذلك، فقد كان مصطفى كامل يركب جيداً أن من المستحيل، في ظروف الاحتلال، التوصل إلى برلمان حقيقي يتمتع بصلاحيات كاملة، لأن وجوده يعني تصفية النظام الاستعماري.

وكان مصطفى كامل نصيراً راسخ العقيدة لفكرة السيادة الشعبية. وقد أكد: «أن الشعب صاحب البلاد وسيدها وحارسها من جميع المخاطر. أما الحكومة فليست غير مفوضة عن الشعب»[نقلًا عن: ١٠٧، ص ٢٤٥].

والشعب المصري، في تصور مصطفى كامل، عبارة عن كل واحد، إلا أن مصطفى كامل يتوصل تدريجياً إلى ضرورة وضع الشعب في مواجهة الخاصة.

ففي الخطبة التي ألقاها في سنة ١٩٠٧، عند تأسيس «الحزب الوطني»، يعرف مصطفى كامل مفهوم «الشعب» بوصفه شيئاً متميزاً عن «الكبراء والوجهاء»: «لقد ذهب الأمل في الكبراء والوجهاء. ولم يعد ثمة أمل في الحدبوي أيضاً؛ ولم يبق سوى الشعب... فلنتخرج من بين الجماهير، بدلاً من الأحاد، المئات والآلاف للمطالبة بالحقوق القومية والحريات المدنية والاستقلال المقدس»[نقلًا عن: ٨١، ص ٤١].

وقال مصطفى كامل: «إن الإنسان الصغير... هو عماد مصر ومنتهج ثروتها. فهو ينتج كل ما هو ضروري بشكل حيوي للأمرء والكبراء على حد سواء»[نقلًا عن: ١٠٧، ص ٢٤٥]. وهؤلاء «الناس الصغار» الناس البسطاء، هم الشعب وهو الذي يشكل القوة الفعلية.

وقد أبرز مصطفى كامل تحسين معيشة الفلاح كهدف من الأهداف المهمة المطروحة أمام الحزب، باعتبار هذا التحسين ضرورياً لمساعدة البلد(١١٦)، ص ٢٦٠. [٥١]. ومع أنه لم يكن لدى مصطفى كامل أي برنامج اجتماعي، فإن عين الاهتمام بحالة الجماهير الكادحة قد أضنى مسحة بورجوازية - ديمقراطية على التيار القومي الذي يتزعمه في الحركة التحررية. ويزور الأعرام، كانت دعوات مصطفى كامل تجد أنصاراً متزايدين. وفي سنوات حياته الأخيرة، كان آلاف الناس يتجهون إليه، كسمتعين لصوته المناضل في سبيل حرية مصر واستقلالها.

وفي ١٠ فبراير ١٩٠٨ توفي مصطفى كامل. وتحولت جنازته إلى مظاهرة حاشدة معادية للإمبريالية.

وشيع عشرات الآلاف من المصريين زعيمهم إلى مثواه الأخير. وعلى امتداد أربعين يوماً، كانت مصر في حداد عميق. وكان يوجد مشاعر الناس وعي وجودهم القومي، الذي كان واضحاً بشكل غير عادي في تلك الأيام، وكذلك شعور الكراهية للمحتلين الانجليز. ولأول مرة منذ انتفاضة ١٨٨٢ التحررية، فاض هذا الشعور في ذلك الوقت، في الشوارع. وكتب قاسم أمين، وهو واحد من أبرز معاصري مصطفى كامل، والمناضل المعروف من أجل تحرير المرأة، يقول «إنه لشعور جديد. إنه وليد يخرج من رحم الأمة، تغذيه البغاء والأغصاب على حد سواء، إنه أمنية ماثلة أمام أعيننا التي خيم عليها سديم اليأس. وهو شعاعات ترسل دفنها إلى قلوبنا الباردة التي يسرلها الجليد، وهو مستقيلنا» (نقلًا عن: ٥٥، ص ١٧٦).

### محمد فريد

بعد وفاة مصطفى كامل، رأس الحزب الوطني محمد فريد (١٨٦٨ - ١٩١٩)، الذي تلقى هو الآخر تعليمًا حقيقيًا، والذي يتحدر من أسرة مرموقة وميسورة.

كان محمد فريد يسعى إلى جلاء القوات الانجليزية، وإلى برلمان يتمتع بكامل الصلاحيات وإلى اقامة حكومة قومية. وكان أول من عرك نضال الشعب المصري بوصفه حركة قومية - دستورية ديمقراطية (نقلًا عن: ١١٥، ص ١٨٩). وفي سجاله مع «المتدلين»، بين محمد فريد قصور الاصلاحات الجزئية وتهافت الآمال المعقودة على رسالة المحتلين التمدنية. قال محمد فريد: «إن الشعب لا يمكنه أن يصدق بأن أمة أجنبية تحتل بلاده أخرى، تساعدها باخلاص على ترقيتها وتقدمتها» (نقلًا عن: ١١٥، ص ٤٤٦).

وكان محمد فريد، شأنه في ذلك شأن كثير من القوميين، يتقاسم أمنية مصطفى كامل في امكانية الحصول على مساعدة للحركة القومية - التحررية المصرية، من جانب الدولة العثمانية، مبيناً أنه ينبغي تأييد هذه الدولة بكل السبل، كعاجز أمام نزعة التوسع الأوروبية. ومن الطريف أن كتاب محمد فريد، الصادر في سنة ١٨٩٣، والذي يتضمن دفاعاً عن الدولة العثمانية («تاريخ الدولة العثمانية»)، قد أعيد نشره لثالث مرة في سنة ١٩١٢ (٥٢). إلا أنه أكد، شأنه في ذلك شأن مصطفى كامل في أواخر حياته، أن الشعب المصري يجب أن يعتمد على قواه الخاصة أساساً: «مهما يكن من أمر فإن الوطنيين المصريين صرحوا مراراً أنهم إنما يعتمدون على قواهم ومجهوداتهم في جهادهم لتحرير بلادهم» (نقلًا عن: ١١٥، ص ٤٥٢).

وفي خطبته في مؤتمر الحزب في مارس ١٩١٢، دعا محمد فريد الحزب إلى الجهاد في سبيل الحرية والدستور. وقال: «إن لنا كرامة يجب المحافظة عليها، ووطنًا يحب الدفاع عنه بالأنفس والأموال. وحقاً في الحرية يجب المطالبة به» (٣٠، ١٩٦٦، العدد ١٢، ص ١٣).

وفي نضاله من أجل الدستور، فإن محمد فريد قد استمر في الاعتماد على الحديدي، بالرغم من تصالح الحديدي عباس مع الانجليز، متقاسماً الإيمان المنتشر في الإرادة الطيبة للملك المستنير. ولذا، نظم حركة عرائضية واسعة، بهدف التوصل لمستور حقيقي لمصر. وفي سنة ١٩٠٨، صدر منشور بعريضة موجهة إلى الحديدي (وزعت منها عشرات الآلاف من النسخ)، مكتوبة على شكل التماس، وبكل اخلاص وثقة ببولكم السامية اتتمس من لدنكم أن تمتحروا رعيحكم المخلصة ما منحتها أبركم الكريم اياهم في سنة ١٨٨١ وهو إنشاء مجلس نيابي يكون عوناً لحكومتمكم السنية على نشر العلوم والمعارف، ويساعدكم على ترقية البلاد تحقيقاً لبولكم الطاهرة؛ وأنت يا مولاي الأمير، خير من يقدر للدستور قدره، لأنك نشأت نشأة عصرية ضاعفت محبتكم لرعيتمكم التي رقيها أجل أمنيتكم.

وتفعلوا يامليكي بأن تعدوني في مقبلة عراياك المخلصين».

[الامضاء] {١١٥، ص ٥٧}

وحتى إذا ما تركنا جانبا عبارات المديح الفياضة والمميزة للغة العربية عند مخاطبة الحكام، فإن القارئ المعاصر يمكنه أن ينظر إلى نص المنشور بوصفه مظهراً من مظاهر الايمان بـ «الملك - الأب».

ويعتبر المدى الواسع للحركة العرائضية نفسه مؤشراً صادقا على غم الوعي السياسي بين السكان الحضريين على الأقل.

وكانت الخطورة التي قام بها محمد فريد، زعيم «الوطنيين»، في اقترابه التقارب مع الاشتراكية - الديمقراطية الأوروبية، ظاهرة جديدة بالنسبة لمصر، فقد كان على علم بالمذاهب الاشتراكية، وتشير كل الدلائل إلى أنه كان يؤمن بفاعلية الحركات الاشتراكية - الديمقراطية. وقد توجه محمد فريد إلى المؤتمرات التي كان الاشتراكيون يعقدونها، وطرح المسألة المصرية في كل مكان، مطالباً بعمل الانجليز على الجلاء عن مصر.

واقترعوا منهم بعدم جدوى التاكثيك المبني على محاولات استغلال الخلافات بين الدول الكبرى، ويعدم كفاية الدعوة للمسألة المصرية في أوروبا، فإن «الوطنيين» الذين كانوا يركزون انتباههم في عهد مصطفى كاسل على العمل بين المثقفين، أخذوا يتوجهون إلى الجماهير الواسعة. وجرت تحت قيادة محمد فريد محاولات لاجتذاب الطبقة العاملة المصرية إلى الحركة. واعتمد «الوطنيون» في ذلك، بشكل رئيسي، على العمل التنويري. يقول محمد فريد: «لتعلموا العامل، ولتخرجوا به من الظلام إلى النور، ولتشرحو له حالة اخوته في أوروبا، والسعادة النسبية التي توصلوا اليها، بفضل المعارف والوحدة والتضامن» (نقلاً عن: ٨١، ص ٤٣). وأخذ الحزب الوطني بولي اهتماما أكبر لتنظيم المدارس الليلية لتعليم الحرفيين مجاناً. إلا أن هذه المدارس لم تكن تستهدف ايذاء وعي العمال الطيفي. فقد كانت المسألة قاصرة على تعليم مبادئ القراءة والكتابة والتاريخ وبعض المفاهيم الأخرى وغرس الشعور القومي. وأظهر الحزب مبادرة في تنظيم أول نقابة عمالية - نقابة عمال الصناعات اليدوية - في سنة ١٩٠٨. وفي مواصلة لسياسة مصطفى كاسل، الذي كان يرى أن تحسين حالة الفلاحين شيء ضروري، وضع محمد فريد أمام الحزب مهمة تنظيم نقابات زراعية كان عليها أن تسعى من أجل تخفيف عبء الضرائب وإيجاد ظروف معيشية أيسر للفلاح، وحماية حقوقه ازاء الحكومة.

وقد أدت القوانين الاستثنائية لسنة ١٩٠٩، والتي أدخلها المحتلون لمحاربة غو الحركة القومية - التحررية في مصر، أدت إلى إثارة الاضطراب في صفوف «الوطنيين»، فرحل جزء منهم عن البلاد، حيث واصل نشاطه، واتجه جزء آخر إلى العمل السري. وقد استمر الحزب الوطني بشكل علني حتى سنة ١٩١٢. وكان نفوذه على الرأي العام في البلاد قد أخذ في التبدد تدريجياً، إلا أن نشاطه كان يعتبر مرحلة ضرورية مهمة في تطور النضال من أجل تحرير مصر القومي. وكانت أفكار «الوطنيين» - وهم الجناح الأكثر راديكالية بين المثقفين المصريين - تسيطر على شريحة لثدن التي تعتبر أكثر الفصائل مرونة وحركة في المجتمع المصري.

إن كلمات ف. ا. لينين المعروفة عن استيقاظ شعوب آسيا تنطبق على مصر في ذلك الوقت. فإن المصريين «قد نهضوا إلى الحياة الجديدة وإلى النضال من أجل حقوق الإنسان الأولية، ومن أجل الديمقراطية» (٢٣، ص ١٤٦).

## تطور مفهوم «الوطن والأمة»

لقد تغير في مجرى الزمن محتوى المفاهيم الأساسية، التي دخلت في صيغة النزعة القومية، مثل «الوطن» و«الأمة» تبعاً لطرف النضال القومي - التحرري، إلى أن فقد تدريجياً الخاصية التي أضفتها عليه النزعة الإسلامية والنزعة العثمانية.

وقد نشأ المفهوم التقليدي للوطن عن مدلول هذه الكلمة - مكان مولد الإنسان ومعيشتة.

وفي أوائل سبعينيات القرن الماضي، أدخل الطهطاوي عنصراً جديداً في تعريف الوطن وهو فكرة الوطنية، التي توصي أبناء الوطن الواحد بالعمل الإيجابي من أجل رفعة الوطن والتي وضعت الأواصر القومية فوق الأواصر الدينية: «إن كل ما يربط المؤمن بإخوته في العقيدة، يربط أيضاً أبناء الوطن الواحد بطوق متبادلة، إذ توجد بينهم أخوة قومية تعتبر أرقى وأهم من الأخوة في العقيدة. وعلى أبناء الوطن الواحد واجبات أدبية: العمل معاً في سبيل الوطن وفي سبيل عزته وسموه وراثته» (انقلاً عن: ٢٠٦، ص ١٧٩). وهذا الرأي رغم أنه كان يستجيب لسياسة الحكام المصريين، إلا أنه كان جريئاً بما يكفي بالنسبة لعصره، إذا ما أخذنا في اعتبارنا أنه كان من المؤلفين اعتبار العالم الإسلامي كله وطن للمسلمين.

وفي ذلك الحين أيضاً، صاغ أديب اسحق لأول مرة في الأدب الاجتماعي العربي، مفهوم الوطن السائد بوجه عام في أوروبا الغربية، والذي كان يتقاسم الإيمان به كثير من المفكرين التقدميين في سوريا ومصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: «إن (الوطن) بوصفه مفهوماً سياسياً اقفا بعني المكان الذي يولد فيه الإنسان، والذي تضمن فيه حقوقه والذي يتحمل نوره، بدوره، واجبات معينة. إنه المكان الذي يضمن فيه أمنه الخاص وأمن عائلته وأملاته» (انقلاً عن: ٢١٨، ص ١٤٢).

إن علامة مفهوم الوطن، وضرورة تضمينه لسمات كالحقوق والواجبات السياسية، كانا يميزان الفكر العربي في العصر الحديث وبدلان عليه. وكان الوطن والحقوق والواجبات السياسية مفاهيم متداخلة إلى درجة أن أديب اسحق والكواكبي قد أعلنوا، في أثر المنورين الفرنسيين، أنه «لا وطن مع الاستبداد» (١٠٧، ص ١٢٧ - ١٢٨)، ما دلل الإنسان لا يتمتع بالحقوق الأساسية في ظل الاستبداد.

وأخيراً، في سنة ١٩٠٧، قدم لطفي السيد في «الجزيرة» صياغة جديدة، مؤكداً أن أبناء الوطن يرتبطون فيما بينهم بمصلحة مادية عامة. كتب لطفي السيد في أحد أعداد «الجزيرة»: «إننا نرى أن النزعة الوطنية شأنها شأن إعزاز ذوي القرى وأي شعور آخر، إنما تقوم على (مبدأ) المنفعة. فالمنفعة هي أساس كل شعور ونشاط. والمجتمع الانساني يقوم على المنفعة المتبادلة» (الجزء ٢، ص ٧١). وقد تجلت في هذا التعريف، وبشكل واضح، اتجاهات النزعة القومية الليبرالية الأوروبية وكذلك تأثير ايدولوجية الليبرالية الفرنسية والامليجيزية في فترة نضالها من أجل السلطة، وخصوصاً تأثير نظرية المنفعة التي تعود إلى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٤). وكما هو معروف، ففي أساس فلسفة «بنتام» الأخلاقية، يكمن «مبدأ المنفعة»، أي الخير العام، الذي يرى أن الحكم الأخلاقي الصادر على أعمال الناس والعلاقات القائمة بينهم، ينبغي أن يتوقف على المنفعة التي تسفر عنها. إن كل امرئ، يهتم بنفسه، وبهذا الشكل تعود المنفعة على الجميع في عملية تفاعل الأفراد (٥٣).

وبما يسترعي الانتباه أن الناس المتحررين كانوا يتحدثون عن الوطن والوطنية بصورة أعظم بكثير من حديثهم عن الأمة. ربما كان تفسير ذلك أن الوطنية، ذلك الشعور القديم الذي يتصف به الانسان، هي أحد

المصادر التي غذت النزعة القومية. كما نجد تفسيره كذلك في أن النزعة القومية قد تطورت في البداية في أطر نزعة الجامعة الإسلامية، والنزعة العثمانية. وكان التفسير الإسلامي لكلمة «الأمة» يتدرج في إطار تفكير المسلم: وفي الفترة التمهيدية لتطور النزعة القومية في البلدان العربية، في ظروف الانقسام الديني للسكان، ترك مفهوم «الأمة» المجرد مكانه لمفهوم «الوطن» الأكثر تحديدا. «فالأمة» في التقاليد الإسلامية هي مجموع المسلمين يصرّف النظر عن اللغة أو الانتماء العرقي والاثني أو مكان الميعة.

وكما هو معروف، فقد كانت عناصر الوعي القومي العربي والسوري تظهر عادة لدى النورين السوريين في الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات، على خلفية النزعة العثمانية وفي حدودها. وفي فجر النزعة القومية المصرية، أرجع الطهطاوي المسلم المصريين الذين يعتنقون الإسلام إلى الأمة الإسلامية والأمة المصرية في وقت واحد، مؤكداً مع ذلك على أن «مصر هي أعلى وطن بالنسبة لأبنائها». وكان شعار «مصر للمصريين» الذي طرحه القوميون المصريون في السبعينيات يمتزج بالولاة للنزعة العثمانية، إلى جانب أن المسلمين المصريين كانوا يفهمون انتماءهم إلى «الأمة» بشكل تقليدي، بوصفه انتماء إلى «الأمة الإسلامية».

أما في الثمانينيات، فنظروا في مصر صياغات لمفهوم الأمة منقولة عن الغرب، تتميز عن تعريف «الأمة» الشائع وعن الجامعة العثمانية.

. ففي سنة ١٨٨٠، صدر في القاهرة كتاب المسلم المصري والأستاذ بكلية دار العلوم، الشيخ حسين المرصفي (المتوفي في سنة ١٨٨٩)، تحت عنوان «الكلمة الثمان في الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والقرية». ويورد الكاتب تحليلاً لغوياً للكلمات المذكورة، ويحدد مدلولها الفلسفي والديني والاجتماعي.

وقد أغفل الباحثون في الأدب العربي هذا الكتاب مكتفين بإشارات عابرة إليه. إلا أن مجرد الانتباه إلى هذا الموضوع يدل على الانقلاب الخطير الذي حدث في الأذهان. لقد مرت مصر بأيام النهوض الثوري العاصف. ولم تفارق كلمات «الأمة» و«الحرية» و«الوطن» أسماع المصريين.

و«الأمة» لدى المرصفي، ليست مجرد جماعة من الناس الذين ترجعهم علاقات محددة إزاء الخلق الإلهي أو الذين يوحدهم شعور القوي الطبيعية بين الأقرباء، وإنما هي كل مجموع إنساني يرتبط فيما بينه برحلة اللغة ومكان الميعة الواحد والدين. زد على ذلك أن وحدة اللغة تحتل، في تعريف الأمة، المرتبة الأولى (٢٣٩، الجزء ٢، ص ٣٢٢). وكان الاعتراف بوحدة اللغة والأرض بوصفها العلامة الأساسية المحددة للأمة يعني تحدي التقاليد التي كان لها، في ذلك الوقت، نصير بارز كالأفغاني، الذي أعلن: «إن ولاة المسلمين يكمن في عقيدتهم». وقد استجابت هذه الصياغة لمفهوم «الأمة» لمطلب اللحظة. وكانت انعكاساً للجانح الجمهوري في النزعة القومية المصرية، رغم أنها لم تنفصل عن المفاهيم الإسلامية انفصالاً كاملاً.

وقد ظهرت في مجرى الحركة القومية - التحررية بشكل دائم ومتزايد الحجة ضرورة اتحاد كل قوى الشعب في مصر، وخاصة وحدة الأقباط والمسلمين، وبعد الأفغاني والنديم، اللذين اعترفا بأهمية تحقيق الوحدة القومية في النضال من أجل الاستقلال، أكد مصطفى كامل أن النزعة القومية ونزعة الجامعة الإسلامية لا تتعارضان، واستخدم مصطلح «الأمة» بمنهجه التقليدي وبعنه الحديث سواء بسواء. والكواكبي وحده هو الذي يورد منذ بداية القرن العشرين، صيغة لمفهوم «الأمة» بوصفها جماعة من الناس «بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة» (٤٥، ص ٩٢). واعتبرها الصيغة الممكنة المرتبطة تماماً بالدين. ويعدّه بقليل، بين نظفي السيد في سنة ١٩٠٧ أن «الأمة» ومفهوم «الأمة» الحديث شيان مختلفان تماماً، وشخص الأمة بوصفها مجعما اجتماعيا توحيده، لا الديانة المشتركة، وإنما المصالح العامة - من وجهة نظر ليبرالية بورجوازية.



وليست التعريفات المذكورة كاملة. شأنها في ذلك شأن الكثير من الصياغات الأخرى التي ظهرت خلال تاريخ النزعة القومية القصير، بما في ذلك في أوروبا المتقدمة أيضاً. على أنها تشير إلى فهم التطور الاجتماعي من وجهة نظر يوجوازية وإلي التحرك في اتجاه علمنة الفكر الاجتماعي.

«الأمة» و«الوطن»؛ لقد كان محتوى هذين المفهومين، في أواخر القرن التاسع عشر، مثار نقاش حار. عثمانيون أم عرب؟ أم مصريون وسوريون ولبنانيون، وهلم جرا؟ هل تأييد السلطان التركي عمل وطني أم غير وطني؟ هل يجدر بالمصري تأييد المحتلين الانجليز؟ وهل يجدر بالسوري مناصرة الحماية الفرنسية؟ لقد أجاب الناس عن كل هذه الأسئلة، وكان كل منهم على ثقة من صوابه. ومع أنه كثيراً ما أثرت التربية وشعور الانتماء إلى طائفة دينية معينة والوضع الاجتماعي ونقوذ الدعاية الرسمية على موقف العرب من المشكلات الحديثة، والتي كانت تنحصر آنذاك إلى حد ما، في مشكلات الأمة والوطن والحرية<sup>(٥٤)</sup>، فقد ظل العامل الرئيسي هو المصالح الطبقية المحددة للمواقف السياسية.

## حواشي الفصل الرابع

- (١) الصالح الخاصة للجماعات الاجتماعية المختلفة في المقام الأول هي على وجه التحديد التي تفسر نشر، فيارات متعارضة فيما بينها بل ويغني أحدها الآخر داخل الحركة القومية. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نرى أن قومية أعضاء حزب والأمة تختلف عن قومية الوطنيين، اختلاف نظمات الاستقراطية والملاك الفقاريين ومن لف لفهم عن أمنيات الفئات المتوسطة المصرية.
- (٢) تجدر الإشارة إلى الآخر الذي كان مائلاً إلى حد معين على تشكل الانديروجات القومية لعوامل ميكولوجية ك وهي الجماعات بذاتها، التي يحدد السمات المميزة الفعلية أو الوهمية لها (للجماعة) ع، (٥١، ص١٨٨-١٨٩)، والتي تشكل عنصر المركزية السلافية، والتزوع إلى التلاحم الذي تتميز به كل جماعة سلافية، تتعرض للفرقة، أمنية الجماعة السلافية المضطهدة، التي بلغت درجة معينة من التطور، في التغلب على الحاجز، الذي تضعه في طريقها، خاصة، الأمة المضطهدة (حاجز سياسي واجتماعي واقتصادي)، التغلب على الاحساس بالعجز الخاص في كافة مجالات الحياة.
- (٣) صعب: والقومية... ظهور معاصر للقومية (٢٢٧، ص٢٧).
- (٤) م. حاييم: «يمكن اعتبار النزعة القومية العربية نتيجة لأزمة ثقافية حادة، يتعرض لها الاسلام»، إنها «ظاهرة من ظواهر القرن العشرين» (٢٠٢، ص٦).
- (٥) ظهرت نزعة الجامعة الاسلامية كملذهب ديني - سياسي، تكمن في أساسه فكرة التضامن والوحدة بين كل الشعوب المعنقة للاسلام، في الضلال ضد الاستعمار الأوروبي من أجل إعفاء البلدان الاسلاميه.
- (٦) يرى أحد المعاصرين أن القوميين المصريين يشعرون بشدة نشاط زعما، الحركة العربية التي يعدونها خاتمة إلى أقصى حد بالمسلمين... فالصحافة العربية القومية تتحالف مع جماعة تركيا الفتاة، ومع ذلك الجزء، من الصحافة العربية السورية التي يساند الحكومة الحالية في التحالف ضد العناصر العربية المعارضة للمركزية، والتي تنهتها بالقائم مع الأجانب على وحدة أراضي الامبراطورية، ومن ثم على الاسلام (٢٤٦، المجلد ٢، الممد ٢، ص١٢٤). كما تميز والتارة عن وجهة نظر مماثلة (٢٥٩، المجلد ١٦، ص٦٣٤).
- (٧) أعلن القيصر البلقاري فرديناند رسمياً الحرب البلقانية حملة من أجل تحرير الأفرقة - المسيحيين من التبر التركي. وبهذا الشكل، فقد كان بإمكان المسلمين أن يعتبروا الحرب بالفعل حملة صليبية. ثم إن المسلمين كانوا أحياناً يعتبرون تغلب الأوروبيين المالي - الاقتصادي والسياسي في البلدان الاسلامية استمراراً للحملات الصليبية هو الآخر. وعلى هذا الأساس، فإن والواء (٣٠ - ١٩١٢)، صحيفة القوميين المصريين، قد دعت المسلمين إلى الوحدة، دين خوف من الاتهام بالتعصب (٢٤٦، المجلد ١ الممد ٤، ص٦٤٨).
- (٨) على سبيل المثال، نجد أن الثور العربي المعروف فرح انتطون (١٨٦١ - ١٩٢٢)، الذي ينحدر من عائلة مسيحية لبنانية، قد دعا شعرب الشرق إلى الوحدة تحت راية السلطان للتضال ضد الاستعمار الذي لا تقتل هذه الشعوب بالنسبة له وسوى فرسة ينبغي تزيينها (تقلاص: ٢٥١، الممد ١١، ١٩٥٥).
- (٩) أنظر على سبيل المثال، آراء مراسل صحيفة «المزيد» في بيروت (٢٤٦، المجلد ٤، الممد ٤، ص٦٥٠).
- (١٠) إن أحداث ١٩٠٤ - ١٩٠٥ - الحرب الروسية اليابانية والثورة الروسية الأولى - قد أعطت دفعة هائلة للحركات القومية اليورقراطية اليوزانية في الشرق، وأفرزت، كما كتب د. ا. لينين، طرعا إلى احادة تنظيم آسيا وعلى شرار البلدان الرأسمالية المتحضرة (٢٠، ص٢٨٣).
- (١١) ستحدث فيما بعد عنه بالتفصيل.
- (١٢) كانت تلك صحيفة أسبوعية باللغة العربية. وقد صدر منها خلال فترة وجودها، من ١٣ مارس إلى ١٧ أكتوبر ١٨٨٤ ١٨ عدداً. وقد أدى إغيا، الصحيفة المعادي للاستعمار وتقلدها للامبريالية الانجليزية إلى حظر دخولها إلى الهند ومصر.
- (١٣) قام الأفغاني بمحاولة البرهة على الطابع التقني للاسلام في كراس «الرد على الدهريين» (٨٦).
- (١٤) بهذا المعنى، كان دور الاسلام، بالنسبة له، دوراً شبيهاً. وكان الأفغاني على يقين من حتمية سقوط الاستعمار في نهاية الأمر، إذ

- كان يشاطر عقلانيي المصنوع الوسطي امتناؤهم، الذائع في الشرق بما يكفي. والخاص بتطور المجتمع على مراحل، وهو الاعتقاد الذي يلعب إلى أن الأمم والدول تمر في سياق تطورها بمراسل من الميلاد والتشكل والرتي، تتوالى مراحل من الركود والاحتياط (١٦٢، ص ٣١١). غير أن كامل نشاطه كان يستهدف التمجيد بحديث ذلك السرقة.
- (١٥) «لا يمكن رد انحطاط المجتمع الإسلامي إلى الإسلام الصحيح، ولذا إلى جهل المسلمين بأهمية الإيمان الصحيح» (١٦٢، ص ٢١٨).
- (١٦) كان لهذا الرأي أنصاره، بين أتباع الأفغاني (٢٥٩، المجلد ٢، ص ٢٨٨). فإن رايون المنظم (١٨٦٥ - ١٩٢٤)، تلميذ الأفغاني والكتاب العربي الكبير، قد أبدى إحياء الخلافة، وهو ينظر في مشكلة تحقيق وحدة العالم الإسلامي، إلا أن اللمعة الرئيسية كانت تتمثل عنده في توحيد المسلمين وعلى غرار وحدة العالم المسيحي (٢٥٩، المجلد ٢، ص ٥٩٩ وما بعدها). وكان يتقاسم الزعم الثالث على نطاق واسع مع أنصار أوروبا المسيحية في مواجهة الشرق الإسلامي.
- (١٧) وللمسلمين قائد حقيقي، هو شرعهم المقدسة، التي وعيها الله لهم، والتي لا تميز بين الأمم (١٦٢، ص ٤٢٧). وليس للمسلمين من أمة غير (وحدتهم) في العقيدة (١١٧، المجلد ٢، ص ٢٦٣).
- (١٨) ورده في المكان نفسه أنه لتمييز وحدة العالم الإسلامي، لابد للعرب من أن يتحدوا، لأن الشعب العربي جسد وروح الجامعة الإسلامية. «هذا الرأي، كما أشارت س. حاييم بحق، لا يعني بطلان أن الأفغاني كان أحد أسلاف النزعة القومية العربية، غير أنه يشهد بالفعل على حدوث تغير معني في النظر إلى الإسلام.
- (١٩) أوصى الأفغاني للجمهور ترميز قتالاً، وفلسفياً إلى جذب الشعب إلى فكرة البلاد عن طريق الشورى، ولتأمرها بإجراء انتخابات لنواب للشعب، الذين سيكون عليهم اتخاذ القوانين وتطبيقها باسمكم وفقاً لإرادتنا، فليلاً من شأنه دعم مشروع أكثر من أي شيء آخر» (١٦٢، ص ٤٤٩).
- (٢٠) «إن قوة التمثيل الشعبي لا يمكن أن تتمتع بمعنى حقيقي إلا إذا صدرت عن الشعب نفسه» (١٦٢، ص ٤٧ - ٤٨). وكثيراً ما تحدث الأفغاني عن الشعب كما لو كان يتحدث عن مجسم بشري واحد أو عن طائفة دينية تلقى في مواجهة الأجانب، حيث لا فرق بين فلاح وإقطاعي أو بين خادم وخليفة. وقد طرأ تلاسماً الأفغاني وجهة نظره هذه. أنظر مثلاً «رشد رضا» «ترتية المجتمع» (٢٥٩، المجلد ٨، ص ٨١١ - ٨١٩). إلا أنه يتحدث كثيراً عن الشعب كما لو كان يتحدث عن جماعة من الناس الذين يلقون في وجه الحكام المستبدين، وفي وجه «أقرباء هذا العالم» عموماً (أنظر: ١٦٣، ص ٧٧).
- (٢١) في استرجاعه للذكريات المرتقت المزعج والرهيب الذي كان سائداً في ذلك الوقت، كتب فرح انظرن في مقدمته لكتاب دوماس - الأب والفرقة الفرنسية، الذي ترجمه إلى اللغة العربية فقال: «وكت أقرأ كتاب دوماس ليلاً، حتى الساعة الثالثة أو الرابعة صباحاً، وفي كل مرة، بعد فراغي من القراءة، كنت أذهب إلى الحديقة. وكان في الحديقة حفرة، كنت أحطل فيها صفحتي من الكتاب والأوراق. كنت أخشى حدوث نقبش مفاجئ» من جانب عملاء الحكومة. وكانت التفتيشات في كل مكان. وبعد أن أضع الكتاب وأطعم الصنفون في باطن الأرض، كنت أعبر إلى الفرائش وأنعم بالنوم» (تقلاً عن ٢٥٥، العدد ١، ١٩٤٧، ص ٢٠).
- (٢٢) أشار سليمان البستاني، الكاتب الاجتماعي والمترجم السوري ورجل الدولة في الدولة العثمانية، أشار في مقال «الاستعمار والهجرة» إلى أن التجار خلال السنوات العشرين الأخيرة من القرن التاسع عشر لم يعملوا غير إلتحاق الفرد التي في حوزتهم، ووصل عديدون منهم إلى بلدان أخرى، حيث تمكّنوا من العثور على مكان لاستثمار أموالهم. وقد خرج خلال تلك الفترة من بيروت وحلب ودمشق ٧ مليون ليرة تركية (٦٤، ص ٥٠ - ٥١).
- (٢٣) لقيت أفكار البرلمانية في أوائل القرن العشرين انتشاراً واسعاً إلى درجة أن اللكبيين الحثييين أخذوا يستعملون فكرة الملكية البرلمانية.
- (٢٤) عادة ما كان النخبة المسلمون في المصنوع الوسطي يعتبرون بضرورة الانتماء للريش، التي كان ينتمي إليها نبي الإسلام، كشرط لتبرير خلفاء «نصيب الخلافة» (أنظر: ١٨٠، ص ١٨٠).
- (٢٥) نادراً ما يشرح أنصار فكرة الخلافة العربية الأسباب التي تجعلهم يستعملون مصر من بين البلاد العربية الأصلية. ويرى د. هانزوي أن مصر جزء من الخلافة، لكنها لا تدخل في الإمبراطورية العربية، التي تعتبر نواة لها. «مع أن مصر الأسرة الخديوية يمكن مع ذلك أن يكون خليفة». وكان ثمة اعتقاد بأن المصريين ليسوا عرباً حقيقيين وبأن بين بلدان آسيا العربية ومصر حدوداً طبيعية وبأنه لم يتسن سلفاً في أي وقت لأي خليفة أن يحكم مصر والأراضي العربية في آسيا خلال فترة زمنية طويلة (١٨١، ص ٢٤٥ - ٢٤٧).
- (٢٦) يستفاد من تأكيد أبي الكركاسي أن والده قد ولد في سنة ١٨٥٤، غير أنه أشبال إلى عمره سنوات، حتى يتمكن من المشاركة

في الانتخابات (الظاهر أن القصد هو انتخابات البرلمان في سنة ١٨٧٦).

أنظر عنه ليزند من التصيلات: ٤٥، ١١٢.

(٢٧) يرد حديث تفصيلي في أم القرى عن إنشاء جمعية بالإسم نفسه، هدفها الرئيسي - نشر التنوير (١٥٥، ص ١٧٨ - ١٨٢).

(٢٨) الكواكبي على استعداد «لخروج (الخلافة) الطرقي لحكومات عادلة، حتى ولو كانت هذه الحكومات غير مسلمة». غير أنه لا يقبل الخضوع المطلق، ولحوكمة كحكومة عمر بن الخطاب، التي كانت آنذاك تعتبر حكومة مثالية في نظر كافة الزعماء المسلمين (٢٥٩، المجلد ٥، ص ٩٠٦).

(٢٩) كانت غالبية المشتركين في المؤتمر من السوريين، وكان نصفهم من المسيحيين. ولا شك أن هذا الطرف كان له أثر على نشاط المؤتمر، الذي سيطرت عليه روح «التوعية الأوروبية»

(٣٠) لا يزال تحديد مفهوم «الأمة» حتى الآن محل نقاش مغمض بالحيرة (أنظر المواد التي نشرت حول هذه المسألة في مجلة وفوروسي استوري ١٩٩٦ - ١٩٩٧). وأنا أتبنى الرأي الذي يلعب إلى أن تشخيص الأمة المذكور أعلاه يجب أن يشكل على أي حال جزءاً مكوناً لأي تحديد أكثر كمالاً.

(٣١) في سنة ١٩١٥، بعث حسين شريف مكة إلى سوريا ابنة فيصل، حتى يتعرف على ميول القوميين في سوريا. وقد أبقن فيصل أن هؤلاء القوميين على استعداد للثورة على الخبير التركي. وفي هذا السياق، لا يمكن هدف الثورة في استبدال سيطرة بسيطة أخرى، بل في إنشاء حكومة عربية تستعيد مجد العرب (أنظر: ١٥٠، ص ٦١).

(٣٢) المؤلفات الثقلية والأساسية أكثر من غيرها في تاريخ عصر خلال السبعينيات والثمانينيات: ٤٧، ٦٨، ٩١، ٢٢٨، ١١٣. وقد استندنا في هذا القسم من الكتاب على نحر واسع من مؤلف و. بلت والتاريخ السري لاحتلال مصر. فكانته، وهو شاهد عيان لأحداث ١٨٨١ - ١٨٨٢ وشريك فيها، كان متصلاً بالمجموعة القيادية للحركة القومية ويكثر من المشتركين فيها، وكذلك بالوساطة الدبلوماسية الأوروبية.

(٣٣) كتب «التاريخ» بتاريخ ٢٥ ديسمبر ١٨٧٨ فقالت إن رواتب الموظفين - الأوروبيين وتقدر بالآلاف الجنيهات، في حين أن مرافقي الحكومة المحليين لا يتكسبون المحصل لقاء خدماتهم الجليلية إلا على بضعة جنيهات في الشهر (٦٨، ص ٤٨). وكان الأوروبيون، المضمعون بنظرة الامتيازات، لا يدفعون طرقات أو رسوماً حكومية.

(٣٤) تأسس مجلس الأخياع كجهاز استشاري على يد محمد علي في سنة ١٨٢٩. وبعد أن بعثه الخديوي إسماعيل في سنة ١٨٦٦ إلى الرجوة، كان نادراً ما يجتمع، ولم يلعب أي دور في الحياة السياسية للبلاد، مع أن من المرجح أن عين وجهد مثل هذا المجلس كان يوسع أن يعطي دفعة معينة للرعي القرومي المصري، بصفته رمزاً لاستقلال مصر عن أسطول.

(٣٥) ومع ذلك، ففي سنة ١٨٧٩، بعد طلع الخديوي إسماعيل، فقد أن خليفته توفيق، الذي كان أداة طيعة في أيدي الإنجليز، قد امتنع عن التوقيع على مشروع الدستور وأقال الحكومة القومية.

(٣٦) كان لابد للبرلمان من أن يخل مصالحة كالة سكان البلاد. وقد كتب عبد الله النديم، خطيب الثورة، في سبتمبر ١٨٨١، مفسراً مبدأ الحكم البرلاني، فقال: «إن البرلمان يجب أن يتشكل من ممثلي كافة الفئات - من المثقفين والمتعلمين والأثرياء والميسورين والعلماء والكادحين والأرستقراطيين» (١٢٧، ص ٢٠٩ - ٢٠٩).

(٣٧) كان سامي الباردوي أول شاعر في مصر يعبر عن الحالة اللاحقة الجديده، كما كتب من مشكلات الكمال الأخلاقي وعن النهضة الساناعية للبلاد وعن غر الوعي القومي وتنبه السطخ الشعبي وعن تطوع الشعب إلى الحرية والعدالة والمساواة وشكل الحكم الدستوري. وقد اعتبر هذا الشكل مهماً بصورة خاصة، مؤكداً أن نظام الحكم الاستشاري (البرلماني)، هو أنبل سبيل، يضمن على أي ثلثة (تجاعة) (تقلاهن: ١١٠، الجزء ١، ص ١٨٩).

(٣٨) قال عرابي في سنة ١٩٠٣، وهو يروي ليلت سيرة حياته: «إن تنازل إسماعيل عن العرش قد نزع عن عينا كثيراً... ولكن لو كنا نحن الذين فعلنا ذلك (أي الذين أطاحوا بالخديوي)، لتخلصنا من أسرة محمد علي كلها... ولنسعى لنا إعلان الجمهورية» (١٨٦، ص ٤٨٣).

(٣٩) الخطيب البارودي عبد الله النديم، أحد أنشط المشتركين في الحركة، «كان يكره القصة التي تقول إن مقتد الكنانة لا يكون غير شخص من نسل الحسن، حفيد النبي، وهذا ما ينطبق على حالة عرابي، ومن ناحية أخرى، كان يقول لهم إن أحمد عرابي يرتبط بأسرة محمد علي من حيث الأصل، وانه، بهذا الشكل، ينتمي إلى أصل نبيل، ناشئ عن مصاهرة أسرة عباس، أول أبناء محمد علي» (تقلاهن: ٤٧، ص ١٢٤). وكان الاحترام التقليدي، لقدم ونبل الأصل سمة مميزة للمصريين دوماً.

(٤٠) كان شعور العزة القومية لدى المصريين يتعرض لانتقاص غير قليل أيضاً من جراء الفطسة البريطانية، التي سخر منها برتراند

شوم سخرية شديدة. يقول أندريه مالرو: «... أهم شيء هو زعامتنا. ونحن الانجليز يجب أن نقدم كل ابتدعنا... للأمر الأخرى، الأقل موهبة في هذا الصدد، حتى لا تتوصل، عن طريق التطوير التدريجي - في ظروف الحرية الكاملة - إلى مستوانا وحتى لا تتمكن من حكم نفسها بنفسها...» (٨٣ ص ٦٨). ومن حيث الجوهر، فقد كان التفسير الرسمي للسياسة الاستعمارية لبريطانيا العظمى ماثلاً لهذا القول.

(٤١) خاصة بعد قصفية دمشق، التي نشأت عن أحداث ١٣ يونيو ١٩٠٦، عندما ألجمهم فلاح قرية دمشق - التي كان ضباط الجيش يارسون هراية الصيد في ناحيةها - انتهكوا باطلاً بقتل أحد الانجليز. وقد استلثرت هذه القضية سطح كل البلاد وكان لها صدى عالياً، غير ميزات للغاية بالنسبة للحكومة الإنجليزية.

(٤٢) يقول الكاتب المصري محمد حسين هيكل في مذكراته إن الأمور كانت تنحصر في بداية القرن في إدارة سيطرة الانجليز المطلقة في مصر، وكانت الخلافات في وجهات النظر متعلقة بكيفية الخلاص منها (١٧٢ ص ١٩).

(٤٣) يستفاد من كلام كرومر نفسه، الذي أبدى نشاط محمد عبده، أنه واعترف بضرورة المساعدة الأوروبية في تنفيذ الإصلاحات (١٩١١، المجلد ٢، ص ١٧٩ - ١٨١). وقد مثل محمد عبده ذات مرة عن جواز طلب المساعدة من الأجانب، فأجاب بقوله «إن القرن والسنة وأعمال أسلافنا تشهد على أن من الجائز طلب العون من الكفار وغير المؤمنين، إذا كان في ذلك خير للمسلمين نفع لهم» (نقلاً عن: ٨٨، ص ٣٢١).

(٤٤) في حديثه عن «آمال ومطالبات المصريين المتعلمين»، يورد كليجنيو مقتطفاً من كتاب كتبه أحدكم: «وإنني عميق الايمان بالمستقبل، أنني لا أكاد أصدق أن تتمكن أمة عظيمة... من التوصل باستمرار من عهدها (وعدت إنجلترا غير مرة بالهلا، عن مصر) وأن تتمكن بلدعة مناسبة من استعانة أمة أخذت على عاتقها مسؤولية أدبية في تربيتها وإعطاها حس الواجب فيها» (٤٨ ص ٢٤٨).

(٤٥) في مقال نشر في «الوقائع المصرية» بتاريخ ٤ أبريل ١٨٨١، أدان محمد عبده أنصار غرابي، الذين كانوا يرمعون حمول المصريين لولا أن «إناس ملكيين». وأكد محمد عبده ضرورة تعليم الناس، حتى «يتم التوصل إلى ما نلشد إلى حد ما عبر سنوات عديدة» (٢٥٩، المجلد ٩، ص ٥٩٢ - ٥٩٤).

(٤٦) من المقالات النادرة على موقف هذا الحزب من الانجليز، على سبيل المثال، للمقال الذي نشر في صحيفة «المزيد» في سنة ١٩١٢، والذي يرد فيه تأكيد على استحالة التوصل إلى جلاء الانجليز عن مصر عن طريق الأعمال الجاهلية، لأن البلاد خاضعة لانجليز من الناحية الاقتصادية. ولا بد من تعزيز الاقتصاد ومن نشر التفكير و«أنذاك سيجي» التحرر السياسي من نفاق نفسه» (٢٤٦، المجلد ١، العدد ٤، ص ٦٥١).

(٤٧) لا يعتبر لطفي السيد نزعة الجامعة الإسلامية ملجأ إيجابياً إلا بمعنى أن الشعور يجب أن تعتمد على أساس التعاون المتبادل من أجل امراز التقدم (١٢٩، الجزء ١، ص ٣١٦، ٣١٧).

(٤٨) اليك نظرة نيرة عبد الله التميمي: «إن عز الاستقلال بالوطنية خير من الإذلال بهيمنة الدين» (نقلاً عن: ١٠٠، الجزء ١، ص ١٢٠).

(٤٩) كان المسيحيون - الأقباط يشكلون جزءاً صغيراً من حيث العدد بالنسبة للسكان الأصليين، وإن كان جزءاً مؤثراً، فكثيراً ما كانوا يشغلون المناصب المهمة في إدارة البلاد. وقد أدى هذا الموقف إلى حد معين وكذلك التباينات الدينية إلى إبعاد قطعية بينهم وبين المسلمين، وجر الأقباط إلى العمل لتأييد المحتلين الانجليز.

(٥٠) كان مصطفى كامل يتحدث بحدة ضد «الدخلاء» الذين كان يقصد بهم غير المصريين المقيمين في مصر. وكان يندرج في عداد هذه الفئة المهاجرين السوريين أساساً، الذين كانوا يعتمدون اعتماداً أعمى على رسالة الانجليز التبشيرية في مصر (١٢٨، الجزء ٦، ص ٢٨ - ٣٠).

(٥١) كانت حياة الفلاح قبل ذلك الحين خارج مجال رؤية إيديولوجي الحركة القومية. وكانت الصحافة والأدب الفني سواء بسواء يتجاهلان الفلاحين، الذين كانوا يشكلون غالبية سكان البلاد. ويكن المشر على مجرد بعض الأحوال المتعاطفة مع الفلاح البائس عند التمدد ومرش والكرامكي. أما في سنة ١٩٠٥، فقد صمرت في مصر روجانان لمصود خيرت - «القرية» و«القرية» - يفضل فيهما الكاتب الريني على الحضري، للتفكير الطبيعية. ومع ذلك، فهاتان الروايتان تنفردان إلى أي احتجاج اجتماعي. وفي سنة ١٩٠٨ فقط، نشرت قصيدة مصطفى صادق الرافعي، الذي كان يؤكد أن عمل الفلاح هو أساس الرفاهية العامة. أما في سنة ١٩١٢ فقد صمرت رواية «زيت» المعروفة لمحمد حسين هيكل، المقصدة بالتعاطف الصيق مع الفلاحين، والتي تتضمن احتجاجاً على وضعهم الذي يتميز بالحرمان من الحقوق.

- (٥٣) في سنة ١٩١٣ لجهد أن محمد فريد قد «توجه إلى المسلمين بتلا..» أكد فيه على خدمات الأتراك في قضية الدفاع عن المسلمين، ودعا المسلمين إلى تأييد تركيا بكافة السبل» (٢٤٦، المجلد ٢، العدد ٢، ص ١٧٤).
- (٥٤) صدر كتاب يتنام «أصول الشرائع» باللفة العربية في ترجمة أعدها أحمد فتحي زغلول (١٨٩٣ - ١٩١٤) في أواخر القرن الماضي (١٨٩٢).
- أشارت والتاء في سنة ١٨٩٨ إلى أن صراع الآراء في مصر يدور أساسا حول مسائل الوطنية والحرة والسياسة (٢٥٩، المجلد ١، ص ٦٦٣).

## الفصل الخامس





## الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في مصر وسوريا في فترة «استيقاظ آسيا» (١)

### الانسان والمجتمع

أشرنا فيما سبق إلى أن الانتلجنسيا المتقدمة في مصر وسوريا لم تحدد مهام الحركة المعادية للاتطاع والزعزعة القومية البورجوازية والديمقراطية في جوانبها السياسية فقط. فقد بحثت عن اجابة على مسألة ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المثالي والسبل المزدية إليه. ويتميز تطور الفكر السوسيولوجي والفلسفي وكذلك السياسي في هذين البلدين بمحاولات لتجاوز اطار عقيدة العصور الوسطى. ثم إن النضال ضد التخلف الاجتماعي ومن أجل التقدم البورجوازي، النضال بين «القديم» و«الجديد»، قد ولد ميلا إلى الجمع بين السوسيولوجيا والفلسفة الأوروبية الغربية ونط التفكير التقليدي، وبين منجزات الثقافة العربية والثقافة الأوروبية.

ويبدو أن الايديولوجيين العرب كانوا ينظرون إلى الحياة الاجتماعية بشكل جد ضيق وسطحي. ضيق، لأنهم لم يروا فيها غير السياسة أساسا، وسطحي، لأنهم لم يلاحظوا فيها الأمر الأساسي، الذي يستحيل دونه أي رقي اجتماعي، أي الاقتصاد، بمعنى جملة الأشكال والعلاقات الاقتصادية.

بل إن الفكر الفلسفي والاجتماعي في سوريا ومصر حتى في بداية القرن العشرين كان يتميز اجمالا بالحمول النسبي وغياب الاستقلالية، اذا ما تركنا جانبا، طبعاً، صياغة أسس الإصلاح الاسلامي في مصر وتناولنا المسألة بالمقاييس الأوروبية. إلا أنه رغم خموله بالمقاييس الأوروبية، فقد عبر عن نفسه في الأطر المحلية بقدر من الحيوية أدى إلى إرساء الأساس في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لتشكيل أهم الاتجاهات في حياة العرب الايديولوجية.

كتب قاسم أمين، يشخص الحيوية التي ظهرت عند مفترق القرنين في المجتمع المصري، فقال: «ابتدأ المصريون في هذه السنين الأخيرة يشعرون بسوء حالتهم الاجتماعية... وأحسوا بضرورة العمل على تحسينها... وصلت اليهم أخبار الغربيين واختلطوا بهم وعاشروا الكثير منهم، وعرفوا مبلغ تقدمهم، رأوا أنهم ممتنعون بطيب العيش واتساع السلطة ونفوذ الكلمة وغير ذلك من المزايا التي وجدوا أنفسهم محرومين منها، والتي لاقيمة للحياة بدونها، انبعث فيهم الشوق إلى مجاراتهم والرغبة في الحصول على تلك النعم، وقام بيننا المرشدون وتزاحموا على بث الأفكار التي اعتقدوا أنها تهدي الأمة إلى طريق النجاح. هذا يدعو إلى العمل والنشاط وذاك إلى إيتلاف القلوب والاتحاد وتبذ أسباب الشقاق، وآخر إلى حب الوطن والتفاني في خدمته،

وغيره إلى التمسك بأحكام الدين و«علم جزء» (٢١). ٩٠١، ص ٢١٢ - ٢١٤.]

ووجدت التفيرات الجارية في المجتمع المصري والسوري انعكاسا لها في مؤلفات فطاحل الكتاب الاجتماعيين العرب - محمد عبده وقاسم أمين والكواكبي وقرح أنطون وشبلي وشميل والريحاني. ولم يكن هؤلاء فلاسفة بالمعنى الضيق للكلمة ولا سوسيولوجيين، إلا أنهم طرحوا بشكل حاد المسائل الفعلية لحياة العرب الاجتماعية والسياسية مؤملين حلها من أجل احراز التقدم، الأمر الذي كانت له أهمية تربية كبيرة بالنسبة للمجتمع العربي.

وحتى في أوائل القرن العشرين، كانت المصادر النظرية للفكر الفلسفي والسوسيولوجي في مصر وسوريا تتمثل في منجزات الفلسفة والسوسيولوجيا الأوروبية الغربية والانهجيات العقلانية في الفكر العربي الوسيط والقرآن. وأتذاك، كانت الأفكار الاجتماعية - السياسية التنويرية موجهة أجمالاً بالنسبة لكل الزعماء العرب التقدميين في أوائل القرن العشرين، مع أنه منذ الربع الأخير للقرن الماضي أخذت تتمتع بالغلبة تدريجياً، بالنسبة للعالمية، فكرة التحرر القومي التي لا تفترض التنازل التنويري وحده للمشكلة. ومن الواضح أنه ينبغي البحث عن سبب هذه الظاهرة في أن البلدان العربية لم تتغير من النواحي الاقتصادية والاجتماعية إجمالاً إلا ببطء شديد وبدرجة غير ملحوظة. ولم يكن بإمكان ذلك إلا أن يكون له تأثير معوق بالنسبة لتطور الفكر الاجتماعي في مظاهره الرئيسية<sup>(٢٣)</sup>.

وكان للمفكرين المصريين والسوريين بوجه عام موقفاً واحداً من المشكلات الاجتماعية، تبرره مفاهيم فلسفية أو فلسفية - لاهوتية، وأساسها الاعتراف بالدور الهائل للعقل الانساني ونظرية التطور. إن مفهوم التطور في فلسفة ه. سبنسر الرجعية من حيث الجوهر قد اجتذب الكثيرين بوصفه أداة في الصراع مع التجهيلية الدينية والركود، كما اجتذبت النظرية التطورية الداروينية كذلك انتباه الأوساط التقدمية. فكثيراً ما لجأت مباشرة إلى القواعد والمؤسسات الحقوقية والسياسية العلمانية، في سعيها إلى العدالة السياسية والحقوقية وإلى حد ما، الاجتماعية وإلى تحويل المجتمع الشرقي التقليدي. وخاضت هذه الأوساط كلها نضالاً من أجل تحرير العقل من قيود الدين (وكذلك فعل المصلحون الاسلاميون بطريقتهم)، معتبرة المعارف نفسها أساساً لتطور المدنية والحرية السياسية والاستجمام الاجتماعي. ولم يغير من الأمر اعتقاد الغالبية بأن العقل وحده غير قادر على اسعاد الانسان، فقد اعترفوا للدين بدوره في صون المبادئ الأخلاقية، وتقساموا كلهم الرأي القائل بإمكانية تحويل الحياة الاجتماعية من خلال نشر التعليم وتهذيب الأخلاق والسمو بالشخصية الانسانية وأمتوا - ولم يكن بوسعهم ألا يؤمنوا - بأن من شأن انعدام الايمان القضاء عليهم وحرمانهم من أية عزوة في النضال.

كتب ا. ا. لينين، في معرض تشخيصه للايديولوجية البورجوازية في فترة تكونها وتشكلها، عندما تعكس النزوع إلى حل مهمات الرقي التاريخي، فقال إن ايدولوجي البورجوازية «كانوا يؤمنون عن اخلاص تام بالهناء الشامل وكانوا يمتنونهم مخلصين ولم يروا عن اخلاص (والى حد ما لم يكن بوسعهم بعد أن يروا) التناقضات الكامنة في ذلك النظام الذي نما من النظام الحليسي» (٢١). ص ٥٢٠.]

ويصدق هذا التشخيص بالكامل على المجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد توصل المفكرون العرب التقدميون إلى استنتاج أنه ليست النظم السياسية وحدها أو التشريع وحده، وإنما الحالة الاجتماعية في العالم أيضاً، بعيدة عن المثل الأعلى، وتتعارض مع مفهوم النظام الاجتماعي العادل والعقلاني. بل إنها تتعارض مع ترواميس الطبيعة. ومن هنا توصلوا إلى نتيجة لا مفر منها وهي أن المجتمع بحاجة إلى تغييرات. وهكذا، فإن فكرة تحرير الفرد تطورت عندهم إلى فكرة تحرير المجتمع. وكان

حلمهم بالانسان الحر حلما في الوقت نفسه بالجممع الحر الذي لا يعرف التفاوت والشر والعنف.

وفي النضال ضد الاستبداد السياسي والتجهلية الدينية أسس فكر العرب المتقدم أبنية نظرية، مفعمة بروح النزعة الانسانية وبالنزوع إلى تحديد السبل التي تقود الانسان إلى السعادة على الأرض. ووقف الايديولوجيون العرب ضد اهانة الفرد ومع قيمته المستقلة.

وإذا ما تأملنا في المثل الأعلى للانسان الذي كانوا يتصورونه، فمن السهل أن نتكشف فيه ملامح بورجوازي تلك الفترة، التي لم تكن البورجوازية سائلة فيها بعد، ولكنها صارت فيها قوية بما يكفي للتعبير عن امتعاضها من وضعها المجرد من الحقوق المتساوية والتي كانت مضطرة بسبب وضعها المضطهد إلى تقبيل مصالح كل المضطهدين. فالانسان، في رأي الايديولوجيين العرب، يجب أن يكون سعيداً وأن يهتم بالمنفعة العامة لكافة الناس. وقد قدموا تفسيراً مثاليا لظواهر الحياة الاجتماعية وجعلوا تطور المجتمع متوقفاً على تطور الأخلاق والأفكار وعلى نشاط أفراد معينين، إلا أن ما يتميز بأهمية بالغة هو أنهم استخلصوا قوانين حياة المجتمع والدولة من العقل والتجربة، وليس من اللاهوت. وكانوا يؤمنون بأن الناس أنفسهم يصنعون التاريخ، وبالنسبة للمجتمع العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الذي كان لا يزال خاضعاً للعقيدة الدينية الجامدة، كان ذلك ظاهرة تقدمية بلا شك.

إن ضعف البورجوازية العربية البالغ، وخصائص تطورها، وبالنسبة للمناخ السياسي العام للعصر، عندما أصبح حل المشكلات السياسية مهمة رئيسية مباشرة، إن هذا كله يفسر السبب في أن الايديولوجيين العرب لم يصوغوا مثلاً أعلى ايجابياً للنظام الاجتماعي السياسي. فهم، كقاعدة، قد اقتصرنا على تأكيد ضرورة اشتراك الناس النشيط في تطوير الاقتصاد، وفي تأمين الرقي الشامل. ولم يغير انتصار الثورة البورجوازية في تركيا من الوضع. غير أن قليلين جداً تنبهوا إلى قصور التحولات الادارية وحدها، من النمط الذي أعلنته جماعة تركيا الفتاة. وكان أحدهم شيلي شميل، الذي كتب بعد أحداث ١٩٠٨ مباشرة فقال: «إن ثورتنا لا تزال إلى الآن انقلاباً عسكرياً: فقد اقتصر الأمر على تغيير شكل الحكم، في حين أن كل ما عفى عليه الزمن عندنا ما زال على حاله في العلم وفي الصناعة وفي التجارة». «انقلاباً عن: ١٠٧، ص ص ١١٨ - ١١٩». إلا أن المواد الأدبية العديدة لتلك الفترة تفتقر لدرجة بعيدة إلى آراء كهذه. ففي تقديم للصوب الاجتماعية، كان الايديولوجيون العرب أقوى بكثير مما في طرح تصور ايجابي لاعادة بناء المجتمع. وحتى بعد ثورة تركيا الفتاة، لم تطرح المنظمات القومية العربية مطالب تطوير الاقتصاد، ناهيك عن اصلاحات اجتماعية جذرية. ومن حيث جوهر الأمر، لم تثبت ضرورة اقامة مشروعات صناعية، وإنشاء شركات صناعية وزراعية وتجارية». إلا في برنامج جمعية الاخاء العربي-العثماني.

إن كل ما كان ينظم غط الحياة على هذا النحو أو ذاك كان عرضة لتأثير الأفكار الجديدة بدرجة أو بأخرى. وقد وجه المحققون جهودهم إلى حل مسائل اجتماعية معينة وإلى نشر التعليم وتحفيز الاهتمام بالنشاط الاقتصادي والاجتماعي وإلى مسائل اصلاح الاسلام. وتنبهي ملاحظة أنه في معالجة المشكلات الاجتماعية، تجلّت بشكل خاص نسبة مفهوم التقدمية لدى الايديولوجيين البورجوازيين العرب. فإذا كانت الخلافات بينهم معقدة فيما يتعلق بالمسألة الجندرية الخاصة بالضرورة الأساسية لإجراء تحولات من أجل التقدم الاجتماعي، فإن الخلاف في الآراء كان في بعض الأحيان كبيراً جداً فيما يتعلق بمعالجة كل مسألة اجتماعية على حدة. ويعود ذلك إلى تأثير الروابط الاجتماعية وإلى التربية والتقاليد. وألغ. وكان بعض القادة التقدميين يعبرون في بعض الأحيان عن آراء محافظة للغاية، وخاصة عندما كان الحديث يدور عن تحرير المرأة، التي قوبل الاحتسام به شكل غير عادي مع ظهور كتابي قاسم أمين في القاهرة، «تحرير المرأة» (١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (١٩٠٠)، اللذين يكفي عنواناهما للدلالة عليهما.

وقد ظلت مسألة التسامح الديني والمصالحة القومية بين الفرق والطوائف الدينية العديدة جوهرياً جداً بالنسبة إلى العالم العربي مثلما كانت من قبل. وكان المفكرون العرب المتقدمون يرون في تعزيز الوحدة القومية امكانية لتوحيد قوى الشعب من أجل حل المشكلات السياسية والاجتماعية. وكان هذا يبدو لهم في بعض الأحيان «أهم موضوع»، ينبغي التحدث فيه، «لأن التسامح طريق السعادة واليمن» (٢٦٠، المجلد ٢، ص ٤٥٥). وكان محمد عبده ومصطفى كامل ولطفي السيد يسعون إلى توحيد قوى الأتباط والمسلمين. أما الريحاني، فقد كان أول سورى يتقيد بفكرة التسامح الديني تقيداً ثابتاً، متمنياً أن يحيا الانسان «وليس على جيئه علامة انتصائه الطائفي» (١٢٠، الجزء ١، ص ٢١٦).

ومع أن الدهرية كانت لاتزال تشق طريقها ببطء في المجتمع العربي، بل وفي أوساطه المسيحية المتنوعة، التي كانت، لأسباب معروفة، أكثر استعداداً من المسلمين للتأثر بنجاحات المذاهب المادية في الغرب، فقد وجدت المعادة المتناضلة للاكليزيكية معبرين عنها في الايديولوجيين العرب البارزين، الريحاني وفرنس أنطون وشيلي شمبل والكواكي المسلم. لقد شهروا بتحكم رجال الدين الاستبدادي في حياة المؤمن وتجهيلية الكهنة وميلهم إلى «التفرقة بين الشعوب». وطالبوا بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية من أجل احراز التقدم وما إلى ذلك.

وكانت مشكلات الكمال الأخلاقي للفرد في بؤرة الاهتمام بوصفها أسس التحولات الاجتماعية، بالإضافة إلى أن مواقف الغالبية كانت لاتزال أخلاقية دينية.

وقد لعبت الموضوعة الفائلة بأن «ترقية المجتمع تكمن في ترقية الأخلاق» أوسع اعتراف. ومن هنا الاهتمام بمسائل التريبة والتنوير. وكتب قاسم أمين «إن كل حالة اجتماعية لايمكن تغييرها إلا (١) إذا وجهت التريبة نحو التغيير المطلوب» لأن «كل تغيير في الأمم إنما يكون نتيجة لمجموع فضائل وصفات وأخلاق وعادات لا تتولد في النفوس ولا تتصن منها إلا بالتربية» (٩٠١، ص ٢١٤ - ٢١٥). ويمكن التأكيد عن حق على أن الاتجاه الرئيسي في الأدب العربي في الفترة التي ندرسها كان أخلاقياً- نقدياً، أما في الأدب الاجتماعي، فقد شغل التعليم والأخلاق مكانة بارزة. وكان المثقفون السوريون والمصريون في تلك السنوات مفعمين بالرشبة في التعليم والتثقف. وكانت الجرائد والمجلات مفعمة بهذا، وكانت الحماية تتطليه.

إن الايديولوجيين البورجوازيين، شأنهم في ذلك شأن كتاب العصور الوسطى، كانوا يهصرون العلاقات الموضوعية بين الناس في العلاقات الأخلاقية، فهؤلاء وأولئك يردون الأخلاق إلى مجموعة القواعد التي تقرها في نهاية الأمر تعاليم الدين. إلا أن ما يشير الأمر نوعياً عند الايديولوجيين البورجوازيين هو الأخلاق البورجوازية. فقد أكدوا أن الانسان المتمتع بالارادة الحرة وبحرية اختيار عمله هو الذي يعتبر محرك التقدم. وبهذا المعنى ففسرت فكرة الاسلام عن المصير والتقدير. وكان الايديولوجيين العرب يدركون أن العمل والنشاط العملي مصدر الثروة الاجتماعية والأزدهار. فالانسان يستطيع، ويجب عليه، التأثير بشكل واعي ونشط على الطبيعة وتغيير نخط الأشياء البالي. وأخذت تملو بشكل متزايد الثبات أصوات تدعو إلى تطوير الاقتصاد والمبادرة الخاصة: فالحقول واللامبالاة غريبان على البورجوازية الناشئة التي تعترف للانسان بدور حاسم في التطور الاجتماعي. ويوجه خاص. كانت منجزات الدول الأوروبية الغربية في المجالات الاقتصادية وغيرها تنسب إلى النجاحات الباهرة للتثوير والنشاط العملي. ومنذ أواخر القرن الماضي أخذت تظهر ترجحات عربية لمؤلفات تدرس مشكلات التطور الاجتماعي والاقتصاد السياسي<sup>(٤)</sup>. ونشرت على صفحات المجلات وأصحف مقالات دلى فيها الكتاب على أن الانسان يتمتع بآرادة خاصة وبحق اختيار عمله، وعلى أن المنفعة الفردية والعامة تتعقق عن طريق العمل، وعلى أنه ينبغي السعي إلى تطوير البلاد من كافة النواحي (٢٥٨١،

١٨٨٨/١ : ٢٥٩ ، المجلد ٣، ص ٢٦٩ - ٢٧٦ : ٢٦٠ ، المجلد ٢، ص ٢٣١ - ٢٣٢. وقد ترك أثرًا عميقًا في نفوس المثقفين كتاب ا. ديولان «سردم الانتكاز السكسونيين» الذي يتخذ من اغتلازا غرذجا للتطور الاجتماعي - الاقتصادي والذي يورد مبدأ الاعتماد على النفس بوصفه مبدأ أساسياً. وقد أكد مترجمه أحمد فتحي زغلول (١٨٩٣ - ١٩١٤) في تقديمه للترجمة أن اللامبالاة وعدم الثقة في النفس والاعتماد على مساعدة الغير تهدد المجتمع بكارثة: «إننا متأخرون عن أمم الغرب وإننا أمامها ضعاف لا نستطيع مقابليتها ولا يسعنا أن نفوز ببقيتنا مادامنا ومادامت على هذه الحال... نحن ضعاف في كل شيء، نقوم به حياة الأمم. ضعاف في الزراعة.. والصناعة.. والتجارة.. والعلم.. والمزعة.. حتى أصبحنا نرجو كل شيء من الحكومة» (٢٣٧، ص ٢٢٢). أما محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣)، الكاتب الاجتماعي والعالم ورجل الدولة وأول رئيس للمجمع العلمي في دمشق، فقد أكد، بمناسبة صدور الترجمة العربية للكتاب، على أهمية الفكرة الأخيرة، وبين أن التنوير وحده غير كاف لاحراز التقدم ما لم يكن انتشاره مصحوبا بنشاط عملي كبير. ونوه في أثر ديولان بأن منجزات الانجلوسكسون في كافة مجالات الحياة تعود إلى اعتمادهم ذاتا على أنفسهم، وروبط تخلف بلدان الشرق بفسول سكانها وبالاعتماد على مساعدة الغير (٢٥٩، المجلد ٤، ص ٦٠٣). وقد لقي هذا الرأي انتشارا متزايدا. ولا عجب عندئذ أن الطبقات المتوسطة، التي كان يقصد بها أساسا التجمعات البورجوازية للمجتمع العربي، كان يشار إليها بشكل متزايد الوضوح بوصفها القوة الفاعلة للمجتمع التي تكفل الحركة إلى الأمام. وكان هذا جديدا بالنسبة للبلدان الاسلامية حيث كان الاعتبار الاسمي للنبالة وحيث كانت الارستقراطية ملع الأرض.

ويستعرضي الانتباه كتاب محمد عمر، الموظف بمصلحة البريد، الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٠٢ تحت عنوان «حاضر المصريين أو سر تأخرهم» والذي يحاكي كتاب ديولان. ولعله المؤلف الوحيد من تلك الفترة الذي يعكس وجهة نظر المصريين في الهيكل الاجتماعي للمجتمع المصري.

يميز الكاتب بين ثلاث طبقات في مصر: الفئة العليا من المجتمع المصري، التي يدخل في عدادها الأفراد الذين يحصلون على دخل من العقارات، وكبار الموظفين، وورثة المائتات الثرية؛ والطبقات المتوسطة التي تتألف من الأفراد المشتغلين بالتجارة والزراعة والصناعيين والعلماء، والكتاب وموظفي الدولة؛ والفقراء، الذين يشكلون «غالبية الشعب الساحقة»: صفار التجار وسكان المدن الذين يعملون في مجال الخدمات. وهو يسمي الطبقات المتوسطة - البورجوازية والانتلجنسيا البورجوازية من حيث الجوهر - «زهرة المجتمع» و«القوة المحركة» له (١٦٦، ص ٤٨).

وقد عبر عن رأي مائل حول أهمية الطبقات المتوسطة أحد مراسلي «المنار» في دمشق، فكتب يقول: «إن ثروة كل دولة في ثروة سكانها. أما ثروة الشعب فهي في ثروة كل فرد منه على حدة» (٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٢٥). ثم: «إن المكانة الأولى في الهيكل الاجتماعي يجب أن تكون من نصيب الحرفي والتاجر والفلاح، إذ أن الثروة والقدرة تعتمدان عليهم» (المصدر نفسه ص ٢٢٧). وقد لقيت التقديرات المائلة اعترافا متزايدا، خاصة بين المثقفين التقدميين، وهنا ينبغي القول إن الايديولوجيين البورجوازيين العرب الذين كانوا من الناحية الموضوعية يدافعون عن حقوق الفئات المتوسطة (حقوق الملاك، من حيث الجوهر) ويدعون إلى ترواكم معتدل، كانوا من الناحية الذاتية يتحسسون لا بمصالح المستغلين وإنما بمصالح المستغلين (بفتح الفين)، ضد الطفيليين الأغنياء. فهم لم يعرفوا غير نوعين للدخل الناشئ عن الاستغلال: ربح الاقطاعيين العقاري وفائدة رأس المال، لا المصري وإنما الربوي. أما دخول أي رجل أعمال - المصري والتاجر والصناعي والحرفي - فقد كانت تعتبر كلها مكافأة عمل.

إن ادراك العلاقة الجديدة للثرى الطبقية في بلدان عربية، كمصر وسوريا، في طروف القرن العشرين،

كان يجري بسرعة نسبياً. فالثورة الروسية في عام ١٩٠٥، والأحداث الثورية في الشرق، والحركة العالمية في الغرب، وانتشار الأفكار الاشتراكية قد ساعدت على تشكيل وعي ديمقراطي لدى العرب. وقد تحدث اللبناني خير الله عن اجتماعات العمال والفلاحين والحرفيين وعن خطاب المثقفين والتظاهر في عيد أول مايو في بيروت (٢١١، ص ١١). وكان قادة بارزون للهنضة مثل الكواكبي والريحاني وفرح أنطون وشبلي شميل يتعاطفون مع الانتماء العامل المضطرب ويدعون للاستقلال. أما بعض المثقفين عن الأوهام التي أوجى بها ايدولوجيون فرنسيون (عن إقامة نظام اجتماعي رشيد بحلول عصر الرأسمالية) فقد اعترفوا بحتمية انتقال البشرية إلى الاشتراكية. إلا أن التعاليم الاشتراكية، وخاصة الماركسية، لم تكن قد وجدت بعد ركيزة في العالم العربي.

فحتى ثورة أكتوبر الكبرى لم يكن الشرق من الناحية الفعلية يعرف لا ف. ا. لينين ولا حتى لد. ماركس وف. إنجلز، وكانت أفكاره عن الاشتراكية العلمية ناقصة ومشوهة.

ذكرنا أن جميع الكتاب الاجتماعيين العرب قد طالبوا بالمساواة في الحقوق والواجبات إلا أن أحداً منهم، بل وأكثرهم راديكالية، لم يطالب بالمساواة الاجتماعية. فقد تصالحوا مع التفاوت الاجتماعي بوصفه ناموساً لوجود التجمعات البشرية. وحتى عندما كانوا يرحبون النقد اليه، كانوا يسعون فقط إلى إيجاد وسيلة لجعله أقل غرابة. ودور البروليتاريا الثوري التحولي لم تفهمه حتى القلة من العرب ذات الفكر التقدمي الأوروبي. وكان منتشراً الرأي القائل بإمكانية حث الأغنياء على الرأفة والشفقة بالمحرومين، والتنازل لهم عن جزء من ثروتهم.

إن المستوى المحدود للتطور الاجتماعي - الاقتصادي، ولوعي الجماهير يفسر إلى حد معين السبب في أنه، حتى في أوائل القرن العشرين، لم تكن مسألة التغيير الجذري للنظام الاجتماعي قد طرحت بعد. بل إن العناصر البورجوازية كانت في تلك الظروف تنصاع بصعوبة لتأثير الأفكار الراديكالية بالذات، وبخاصة الأفكار التحررية للفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر. وكانت الايديولوجية الاشتراكية بالأخص غريبة بالنسبة للعرب، فلم يكونوا مهياًين لاستيعابها.

### الموقف من الغرب

عكس الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في سوريا وعصر خصوصية معينة للمسيكولوجية الاجتماعية العربية نشأت عن التفاعل بين الشرق والغرب، أي بين التقاليد والتفكير الشرقي وبعض الجوانب لنمط الحياة الأوروبي. ومعروف أن الحضارات تتفاعل في مجرى التطور التاريخي، بالإضافة إلى أن النتيجة تكون دائماً لحساب الثقافة الأقوى. ومع نشوء الرأسمالية في أوروبا وفي عملية تشكل السوق العالمية جرى تدويل وسائل الإنتاج والسلع الاستهلاكية والمواصلات، ودمج الأسواق المحلية والإقليمية، وتغلغل المعارف ونمط الأفكار الأوروبية في المجتمع الشرقي إلى جانب ذلك. كما وضع تطور السوق العالمية أساساً لتطور الحضارة العالمية. وقد استوعب الشرق عناصر من ثقافة الغرب البورجوازية. «إن البورجوازية تخرج إلى المدينة كل الأمم. بل وأكثرها بربرية، بالتخصيص السريع لكافة أدوات الإنتاج والتسهيل الذي لا حد له لوسائل المواصلات... وتحت تهديد الفناء تخرج كافة الأمم على قبول أسلوب الإنتاج البورجوازي، وتضطرها إلى ادخال ما يسمى بالمدينة فيها، أي على أن تصبح بورجوازية.» (٦١، ص ٤٧٨).

وقد تسنى للغربي أن يلاحظ أن عناصر ثقافة الغرب المادية قد استوعبت بشكل أكثر كثافة من

غيرها. فالملابس والأثاث وأدوات الاتجاج وأسباب الراحة الأوروبية ووسائل الاعلام قد استحوذت بسرعة نسبياً على المدينة العربية، الحساسة بوجه خاص للتغيرات. وطبيعي أن هذا الاستحواذ لم يحدث دون مقاومة من جانب حماة الماضي، وربما كان المثال البليغ الأثر بدرجة كافية في هذا الصدد هو النقاش الواسع الذي دار في أوائل القرن على صفحات الصحف المصرية حول مسألة استبدال القبة الأوروبية بالطربوش من حيث حسنه وجوازه.

أما الثقافة الأوروبية بالمعنى الضيق، أي منتجات الفكر الأوروبي، فقد تغلغلت في المجتمع العربي بشكل أبطأ، واقتصر تأثيرها على فئة غير كبيرة من الدائرة الصغيرة للأشخاص المتورين: فقد كانت الأفكار التقدمية القادمة من أوروبا تلقى معارضة شديدة.

ومن البديهي أن «انتصار» الثقافة الأقوى لا يمكن أبداً أن يكون من الكمال إلى درجة القضاء على الثقافة الأخرى تماماً. ونتيجة للتفاعل يحدث تركيب لعناصر الثقافات المتفاعلة التي تمجد اتجاه التقدم بوجه عام. وهذه العملية معقدة ومؤلمة، ففيها يكتسب «الآسيوي» سمات «الأوروبي» كما يكتسب «الأوروبي» (بدرجة أقل) سمات «الآسيوي» وخاصة في مجال الايديولوجية. وقد اتخذت العملية في البلدان العربية شكل صراع القديم مع الجديد.

وقد مسخت الحياة الحضريّة بعض مظاهر اختلاط المكونات الأوروبية والشرقية، وهو ما اكتسب في مجرى الزمن، وفي أيامنا، طابع النمط المحدد تماماً للحياة. وجرّت هذه العمليات بسرعة غريبة جداً من ناحية المعيار التاريخي. وعند مفترق القرنين، كان يوسع قاسم أمين أن يلاحظ أن البون الذي يفصل الأبناء والأبناء في عصره أكبر من البون بين الذين عاشوا بين القرنين الثامن عشر والعاشر (عشر)، ص ١٤٨.

لقد ثورّت أوروبا البروجوازية العالم العربي وهياتها لتقبل الأفكار الجديدة، ولاستيعاب ضرورة سلوك طرق التطور الجديدة. واكتمل التحول المعنوي بين العرب. فقد تحول الشعور بضرورة الجديد إلى وعي بضرورة الجديد. وفي البحث عن هذا الجديد كان عليهم أن يحلوا مسألة ما الذي ينبغي اقتباسه من أوروبا من أجل اللحاق بها (ولم يكن ثمة شك في ضرورة اللحاق بها) واحتلال المكانة اللائقة بين الشعوب المتحضرة، ثم: هل ينبغي الاقتباس من أوروبا؟ على هذا السؤال رد البعض رداً حاسماً جداً. وعند مفترق القرنين، لاحظت «المنارة» أن في المجتمع المصري «فئة من المتحمسين للغرب، اناساً افسدتهم الحضارة الغربية، وفئة من الأفراد الذين يتجنبون الغرب، دون أن يميزوا فيه الصالح من الطالح» (٢٥٩، المجلد ٣، ص ٧٦).

وكان المتحمسون المتطرفون للغرب يرون أن الحضارة التام للغرب وتقليد غط الحياة الأوروبي هما وحدهما الكفيلان بالتطوير التقدمي للشعوب العربية، وكانوا يريدون تثقيف العرب بالثقافة الأوروبية قوياً. وبدء التحولات في الشرق من المواقع التي بلغت أوروبا فعلاً. ولكن ذلك كان مستحيلاً. فقد كانت لاتزال هناك «رواسب العصور الوسطى القوية». أما عقيدة الشعوب التقليدية فقد كانت بطيئة التغيير.

أما التقليديون، في مقابل ذلك، فكانوا يرون الطريق المؤدي إلى التقدم في الابتعاد عن تأثير الغرب «وخيم العاقبة». وكان سخطهم المشروع على الاستعمار الأوروبي يتحول أحياناً إلى تطرف. وقد نشأ على هذا الأساس موقف معاد مباشرة لكل ما هو أجنبي وغير مألوف، بل لمنتجات العلم والتكنيك العالميين. وفي هذا السياق تمسك أنصار أفكار التطور الأصيل من العرب تمسكاً أساسياً بالتصور المروج في الشرق العربي منذ أزمنة بعيدة حول تفوق سكان الشرق على الأوروبيين في مجال الثقافة الروحية<sup>(٥)</sup>.

لا أن الجزء الأكبر من المثقفين التقدميين تقاسم آراء المعتدلين الذين كانوا يدعون إلى التوليف بين

منجزات الثقافتين الشرقية والغربية. وبين الخمسينيات والسبعينيات أخذ حراس عديدون لدعائم الحياة القديسة في التراجع تحت تأثير الاتجاهات الجديدة. وشيثا فشينتا أخذت آراء الناس في التغير (٦١). وقد نهجت العناصر المتقدمة من المجتمع السوري والمصري في غالبيتها أن مستقبل شعبهما يرتبط بأوروبا. ولم يكن يخافهما شك حول ضرورة استيعاب «الملل العليا العامة للزراعة الأوروبية» كما وصفها ف. ا. لينين (٢١)، ص ٥٤٢. بل إن أولئك الذين لم يكونوا ينتمون لمعسكر التحسين المتطرفين للغرب، كانوا على ثقة بـدور أوروبا العاصم بالنسبة لتطور بلدان الشرق. كتب قاسم أمين يقول: «إن الأوروبيين إذا كانوا يريدون الإضرارنا فما عليهم إلا أن يتركونا لأنفسنا» (٩٠، ص ٢١٦). وإذا كانت فرنسا في خلال القرن الثامن عشر وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر هي التي كان نموذجها بالنسبة لأوروبا، فإن باريس قد أصبحت مع النصف الثاني للقرن الماضي محجة المثقفين العرب. ولكن النفوذ الفرنسي في مصر أخذ منذ أواخر القرن الماضي في التعرض لمزاومة حاسمة من جانب النفوذ الإنجليزي. ومع أن الشبيبة المستنيرة كانت تتلقى تعليمها، كقاعدة، في باريس، كما كان يحدث في السابق، فإن لندن التي كانت تقلي إرادتها على مصر، أخذت تتحول بشكل متزايد إلى مشرع للحياة الثقافية المصرية. وباختصار، فإن الغرب كان يبدو في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نموذجاً للتطور السياسي والاجتماعي بالنسبة للجزء الأكبر من الانتماءات المتقدمة في مصر وسوريا.

وكان بين البلدان العربية وأوروبا بون شاسع جدا من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية. فالتناقضات العميقة، والميزة لأسلوب الإنتاج البورجوازي كانت غريبة على البلدان العربية. وما أن العلاقات الاجتماعية في المجتمع البورجوازي تبرز في شكل خادع، الأمر الذي يهيئ المقدمات لاضفاء الصفات المثالية عليها، فإن الحالة الاجتماعية البورجوازية كان لابد من أن تظل مغررة بوجه عام بالنسبة للأوساط التقدمية في مصر وسوريا. ولذا أضفى زعماء النهضة الصفات المثالية على الحياة الاجتماعية والنظام السياسي وعلى الثقافة في الغرب الرأسمالي، متأملينها على ضوء مؤلفات المنورين الأوروبيين الغربيين. ومع ذلك، فإن المنورين العرب، الذين توجهوا إلى الغرب المعاصر لهم كمصدر للتقدم العلمي - التقني والاقتصادي، والذين وجدوا فيه نموذجاً للنظام الاجتماعي ونظام الدولة، قد أظهروا في مرحلة مبكرة موقفا نقديا من الحضارة البورجوازية الأوروبية. وكانت تبرز أحيانا الوطنية العربية (بل والسورية واللبنانية والمصرية بشكل خاص) في هذا الموقف، وكذلك الوطنية العثمانية عادة أو وعي تفردهم الاسلامي. وكانوا يرون الخطر الرئيسي في الصفات الخارجية للثقافة الأوروبية الغربية، وهي القادرة في نظهم على تقويض المبادئ الاخلاقية للشبيبة العربية.

وهكذا، فقد دعا بطرس البستاني السوريين إلى عدم الاعتراض بالمظاهر الكاذبة للمدينة الأوروبية الغربية وإلى عدم الانجرار وراء تقليد الأزياء والأخلاق وما إلى ذلك. وقال: «من العبث التصور أن مثل هذه المدينة ستجعلهم أرقى من مواطنيهم» (٩٠ مكرور، ص ٣٩ - ٤٠). ودعا إلى الدأب على دراسة العادات ومبادئ الحياة الاجتماعية الأوروبية، وانتقاء اللازم والنافع منها فقط، ونادى بتوليف عقائلي وتقديمي بين منجزات المدنية الغربية والثقافة العربية (٩٠ مكرور، ص ٤١).

أما سليم البستاني، الذي كان يتقاسم آراء أبهه بالكامل، فقد اقترح ألا تكون الاستعارة من الأوروبيين استعارة للأزياء بقدر ما هي استعارة لجوهر العمل ومعالجتهن المادة للمسائل وبراعتهم في التعاون عند حل المسائل المهمة وقدرتهم على نهضة الفرص للتطور المادي والثقافي.. الخ.

الا أنه ظهر في الجمعيات التنويرية السورية موقف يقط من النوازع الاستعمارية للدول الغربية، وفهم



للخطر الذي يمثله دخول الانتاج الآلي الأوروبي بالنسبة للاقتصاد السوري. والحال أن بطرس وسليم البستاني هذين نفسيهما اللذين ترجها بدعوة مواطنيها إلى التعلم من الغرب، أشارا بشكل واضح إلى نزوع الدول الأوروبية إلى الاستحواذ على ثروات الشرق بواسطة التجارة أو الفتوحات الحربية(١٦٨، الجزء ١، ص ١٩٧ - ١٩٨).

وقد أحسنَ الجليل الثاني من المتورين العرب وكل المتقاسمين للآراء التنويرية، أحسنًا بشكل واضح بالتعارض بين شعار «الحرية والاخاء والمساواة» الذي أعلنته الثورة الفرنسية وبين واقع أوروبا الرأسمالية القاسي في أواخر القرن التاسع عشر، عندما تجلّى جوهر الامبريالية البربري بشكل واضح وضوحاً خاصاً. وكان أديب اسحق يعتبر الاستعمار جريمة في حق البشرية. أما التونسي، فقد اتهم الدول الأوروبية بأنها تعرقل تنفيذ الاصلاحات التقدمية في البلدان الاسلامية. ونفي التنديم من مصر لواقفه المعادية للاستعمار. كما أكد الكواكبي أن الاستعمار رد الشرق إلى العصر الحجري(٤٥، ص ٨٣). بل إن اجلال الكواكبي لنظام المجترة السياسي، اجلالا كان يتميز به كثيرون من الايديولوجيين العرب، لم يمنعه من تقييم عواقب السياسة الاستعمارية الانجليزية تقييما سليماً(٤٥، ص ٤٥).

لقد أثارت الأعمال الموصوفة للامبريالية بشكل متزايد ادانة حادة من جانب المثقفين التقدميين العرب، واحتجاجاً جباراً، وجد تعبيراً عنه في النهوض السريع للحركة القومية - التحررية في البلدان العربية. كما رد الايديولوجيون العرب بعدة على محاولات العلماء البورجوازيين الرامية الى تدعيم الاستعمار وتبرير، من الناحية النظرية. وقد انتشرت بشكل واسع في العلم والأدب الاجتماعي الأوروبيين نظرية تبشيرية - استعمارية مفادها أن الشعوب المسيحية هي وحدها القادرة على استيعاب العلم وعلى احرار التقدم وتطوير المدنية، أما الشعوب الاسلامية، لكونها تعتنق الاسلام الذي لا يتماشى مع العلم، فهي محكوم عليها في زعمهم بالتخلف الأبدي، ومقامها هو مقام عبيد المستعمرات لأوروبا المسيحية. وقد استنارت نظرية كهنة المستعمرين هذه رداً عنيفاً مشروعا من جانب جمال الدين الأفغاني (في مناظرته المعروفة مع الفيلسوف الفرنسي ا. رينان). ومن الجدير بالذكر أن ا. رينان كان قد ألقى في سنة ١٨٨٣ في السوربون محاضرة عنوانها «الاسلام والعلم»، زعم فيها أن العرب بطبيعتهم غير مؤهلين للعلم المتسامية وأن الاسلام عموما يعرقل تطوير العلم. وقد بين الأفغاني والمصلحون الاسلاميون في مصر أن الشعوب الاسلامية أهل للعلم والتقدم، ودافعوا عن الاسلام بوصفه ثقافة الشرق الاسلامي. وفي سنة ١٩٠٠ وجه محمد عبده توبيخاً حاداً لهانوتو، وزير الشؤون الخارجية الفرنسي السابق، الذي زعم أن الطبيعة المحافظة - والطبيعة الرجعية للاسلام على وجه التحديد. - هما السبب في تخلف الشعوب الاسلامية، بينما المسيحية على حد زعمه تحفز نشاط الناس وتساعد تطور الانسانية(٨٨، ص ٣٣٩). (٨).

وكان من الأشياء المميزة للمثقف العربي ادانته لتوردي الأخلاق، الناشي، في اعتقاده، عن تأثير نط الحياة الغربي وحده. ولم يكن هذا رأي حراس الماضي وأنصار الأصالة القومية وحدهم، وإنما كان أيضاً رأي كثيرين من المتحمسين للصيريين للغرب. وكان البعض ينظر مباشرة إلى البقاء والسكر والعباد القمار وما إلى ذلك بوصفها صفة ثابتة للمدنية الأوروبية. فمجلة «الهلال» القاهرة ترجع انتشار الفجور والسكر وألعاب القمار.. إلخ في مصر منذ أواخر القرن الماضي إلى أن المصريين «يعنون في تقليد» الأوروبيين، آخذين عنهم «ما يتعارض مع طبيعتهم نفسها»(٢٦٠، المجلد ٣، ص ٥٧٤ : المجلد ١٠، ص ١١١). وتدين «المنار» تقليد النمط الأوروبي للحياة، داعية إلى الاقتصاد في التعلم من الأوروبيين على استيعاب آرائهم في دفع التقدم(٢٥٩، المجلد ١، ص ٣٠٨ و ص ٣٥٩).

والحال أن القادة التقدميين في أوائل القرن العشرين، مهما كانت حدة ادانتهم للاستعمار وبعض مظاهر حياة المجتمع البرجوازي، نادراً ما وجهوا النقد إلى هيكله ومبادئه الاجتماعية ونظامه السياسي، شأنهم في ذلك شأن المتورين في الفترة من الخمسينيات إلى التسعينيات.

وعلى هذه الخلفية العامة، برز نقد الواقع الأميركي في مؤلفات الكاتب الكلاسيكي للأدب العربي، اللبناني أمين الريحاني (١٨٧٦ - ١٩٤٠)، الذي وقف ضد التخلف الاقطاعي للشرق والمخزافات الدينية وضد انعدام تسامح رجال الدين وجشعهم. ودعا الريحاني المجتمع العربي إلى التحرر من نير التقاليد البالية، وإلى التضال في سبيل حرية الشعوب العربية واستقلالها. ووجه إلى جانب ذلك نقداً حاداً لاستغلال الكادحين وللتفاصل المضرة للمجتمع الرأسمالي. وبنى تقييمه النقدي، وخاصة لنمط الحياة الأميركي في العقد الأول من القرن العشرين، تقييماً جديراً بالاعتبار إلى حد بعيد، إذا ما أخذنا في حسابنا أن الريحاني كان نصيراً صريحاً لنشر منجزات المدنية الغربية في الشرق وداعية للثقافة الشرقية في الغرب، وأنه مجدد الثقافة الغربية، متأثراً إيجاباً بوصفها قوة قادرة على توفير النهوض السياسي والاقتصادي والثقافي للشرق، ودعا العرب إلى اتباع الطريق الذي شقّه الغرب. وكان يعلم بالزمن الذي يعدّ فيه انساناً أكثر ثقافة، لا الأوروبي ولا الشرقي، وإنما من يتمكن من أن يصطفي من مناقب هذا وذاك كل مزايا العبقريّة الأوروبية والعبقريّة الآسيوية (١٢١، المجلد ٤، ص ٦٩). إلا أن الإعجاب يتقدم أميركا وأوروبا الصناعي والثقافي استحالة عند الريحاني إلى إمعان تأملي حزين واحتجاج ساخط على استقلال الانسان للانسان، وعلى امتحان القيم الروحية وعلى كبت الحريات الديمقراطية وعلى الحروب الدموية والنهب الاستعماري. وقد بدأ نمط الحياة الأميركي للريحاني في أقيع الأشكال. خذ مثلاً ما كتبه عن نيويورك: «إن رصمك الحديدي عاقر وصورك الحشبي ينغره السوس وعلى جبينك النحاسي طبقة أكسيد خضراء وفمك الرخامي قد انعقد في جمال بارد. فتبا لأبنائك، وتبا للساجدين لك! في الأسواق وفي دور اللهو وفي البنوك والكنائس، وفي صوتك - رنين الذهب... في مستودعاتك كل خيرات الأرض، وفي خزائنك الدر، وفي قصورك آيات المدنية... أما في أكوامك فالهوس والأثين» (١٢١، المجلد ٤، ص ١٥ - ٢١). كان الريحاني يعرف الحياة في الغرب معرفة حسنة جداً، وقد عاش فترة طويلة في الولايات المتحدة الأميركية، وكان على ثقة بضرورة التغيير الاجتماعي للعالم. أما الموقف النقدي من بعض جوانب المجتمع الرأسمالي فقد استحاله عند الريحاني إلى بحث عن طريق لحل المشكلات الاجتماعية على أساس الاشتراكية. وستعود إلي هذا فيما بعد.

ومع أن ادانة بعض جوانب المدنية الأوروبية لم تكن تعني بعد أي نقد حاسم «للمثل العليا الأوروبية» التي كان تحقيقها في الواقع لا يزال بالنسبة للعرب هدفاً مثالياً. فقد كان الموقف النقدي من التفسير المعاصر للمثل العليا للثورة الفرنسية الكبرى حدثاً جديداً في الفكر التنويري. وكان ذلك رد فعل طبيعياً من جانب العرب على اختلال العالم الرأسمالي المعاصر لهم.

### آراء المصلحين الاسلاميين في الفلسفة والالهيات والأخلاق

لقد أحدث المصلحون الاسلاميون في مصر زعزعة لبعض الأفكار الجامدة التي كانت تعتبر حتى تلك الفترة أساساً راسخاً للاسلام الاتباعي، ولذلك كانت أعمال هؤلاء المصلحين ظاهرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتأريخ الفكر العربي في العصر الحديث.

فالعقيدة الفقهية الاسلامية، التي تمحّدت في أدق تفاصيلها خلال أثني عشر قرناً من وجود الاسلام،

كانت قد المؤمن بوصفه للموقف من العالم، مجردة آياه من حق التفكير المستقل.

إن الشهادة بالتوحيد ( «لا اله الا الله...» ) تعني بالنسبة للمؤمن أن النظام القائم في الكون، هو من وضع الله. أما القرآن والسنة والأحاديث فهي تمحدد أسس العقيدة والشعائر الدينية، وكذلك الضوابط الاجتماعية - السياسية والبيادي، الأخلاقية المقررة في الشريعة - التي تعتبر نسقا مركبا لتنظيم كافة مجالات حياة المسلم.

وقد فتح مثل هذا الوضع الطريق أمام انتشار الجبرية وانعدام الهممة في الحياة العملية وفي التفكير. إلا أن التغيرات الهيكلية، التي جرت في المجتمع العربي في العصر الحديث، كان لها عميق الأثر على مجمل التركيب الفوقي بوجه عام وعلى العقيدة الدينية بشكل خاص.

فلوعلج سوريا ومصر طريق التطور الرأسمالي أدى في نهاية الأمر إلى احتداد أزمة الاسلام الاتباعي سواء بوصفه تركيبا فوقيا ايديولوجيا بوجه عام أم بوصفه منظما للعلاقات الاجتماعية - في مجال القانون الاسلامي.

وقد جرت تحولات مذهلة بشكل خاص في مصر، إذ فقد رجال الدين احتكارهم للتعليم. وأحبب الوضع الجديد في البلاد اتجاهات جديدة حتى في جامعة الأزهر الدينية الحقوقية الاسلامية العالمية الكبرى، فقد طالب الطلاب والمدرسون بادخال العلوم العلمانية في برنامج الجامعة.

أما الأزمة في مجال القانون الاسلامي فقد تبذت قبل كل شيء، في أن بقاء تنظيم العلاقات المتبادلة للمسلمين مع المختلفين معهم في العقيدة - الأوروبيين، وفقا للمعايير الحقوقية المبنية على القرآن، أصبح أمراً مستحيلا منذ زمن. وشيئا فشيئا لم يعد من اختصاص المحاكم الشرعية سوى مسائل القانون العائلي. ومع تطور الأدب الاجتماعي، وتغلغل المعارف العلمانية وسط المثقفين العرب، لم يعد بوسع الايديولوجية الدينية البقاء طويلا في شكلها السابق. فعندما يكون نظام اجتماعي معين وطيدا، يكون نظام الآراء الدينية الناشئ على أساسه مستقرا هو الآخر. أما عندما يفوت زمانه، فعندئذ يتحطل تركيبه الفوقي الايديولوجي هو الآخر. وتنتطلع القوى الاجتماعية الجديدة إلى سحق الأسس الفكرية للمجتمع القديم. وباحداثها لانقلاب في الأذهان، قد تلك القوي الناس بايديولوجية جديدة، تبرر وجود هذه القوي وحققها في السيطرة.

وهكذا ولدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر حركة اصلاح الاسلام بزعامه محمد عبده.

وقد طرح المصلحون، كحجة أساسية، التأكيد القائل بأن الدين يلعب دوراً حاسماً في حياة المجتمع، وأنه يمكن التوصل إلى الازدهار على أساس الاسلام، الدين الصالح لكافة الأزمات والشعوب<sup>(٩)</sup>. وفي هذا السياق، كان المقصود هو الاسلام «الصحيح»، المظهر من الصفات المنقولة و«الدخيلة عليه» والتي تكونت في مجرى العصور، والمختلف عن الإسلام الإتياعي الرسمي.

وهذا التأكيد ليس جديداً. ففي كل مرة كانت تظهر فيها في الخلافة العربية تيارات اجتماعية وسياسية قوية معارضة للنظام القائم، كانت تستخدم كسلاح ايديولوجي شعار بعث الاسلام في نقاته الأول، الذي كان يتمتع به، فيما يقال، في فترة حكم الخلفاء «الراشدين» الأربعة. ويمكن أن يكون الخوارج والمعتزلة مثالا لذلك. أما في العصر الحديث فقد خاض النضال ضد «إفساد الاسلام» الوهابيون والسنوسيون والمهديون السودانيون. وقاعدة، كانت مثل هذه الحركات ذات النزعة الظهيرية تطلب من المؤمن بشكل ثابت الاسترشاد

بالتقرآن، وأحياناً بالسنة أيضاً، مع صرف الانتباه عن كافة التفسير للقرآن وللأحاديث مهما كانت.

وكان المصلحون الاسلاميون في مصر محافظين، إذ فسروا تخلف الشعوب الاسلامية بانحطاط الاسلام، لا بتخلفها الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي والثقافي. وقد كتب المصلحون كثيراً وتصيلاً عن ذلك. وقد أنكر المصلحون شرعية وجود الملل والنحل في الاسلام، و قدس عبادة الأولياء، وكافة البدع متهمين رجال الدين و«الحكام» بـ «انساد» الاسلام. وما أن من يلتزم بفرائض الدين الصحيح هو وحده الذي يمكنه أن يسلم من العمي، وما أن الشعب، الذي يعتنق الدين الصحيح ويعمل وفقاً لفرائضه، هو وحده القادر على احراز التقدم(٢٥٩)، المجلد ١، ص ٥٨٦ - ٥٨٧، فمن الضروري، في رأي المصلحين، تطهير الاسلام، واصلاحه، كمرحلة أولى في الطريق إلى الكمال.

ويكمن تشخيص عقيدة المصلحين الاسلاميين على أنها نزعة مثالية موضوعية، مرتبطة وثيق الارتباط بالتصورات الدينية. ويقتد بنورمذهب محمد عبده إلى الممارسة الفقهية التي أسسها ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨) والتي دعت إلى احياء نقاء الاسلام الأول، وإلى ضرورة التقيد الدقيق بالقرآن. وأنصار هذا المذهب يتصورون الله ليس فقط على أنه السبب الأول للوجود، وعلى أنه مطلق، وإنما على أنه كائن واقعي معين. قال محمد عبده في مناقشته مع سبسن في أغسطس ١٩٠٣: «نحن نعتقد أن الله واقعي، ولو أنه ليس بشيء» (العدد ١، ١٩٣٩، ص ٢٩٦). أما توفيق البكري (١٨٧٠ - ١٩٣٢)، الشاعر والفقيه والشيخ الصوفي، فقد كتب يقول: «إن الروح تعد سبباً أولاً إلى أن تتخذ شكلاً مادياً... وهذه الروح اسمها الله» (تقلاً عن: ٤٤، المجلد ٤، ص ٥٢٩). وإلى جانب ذلك، فقد قرروا أن العالم المادي حقيقة واقعة وخاضعة للقوانين الموضوعية لنظام من ابداع الله وخلقه<sup>(١٠)</sup> (١٤٢)، ص ٣٦ و ٣٨. وكانت هذه الفكرة موجودة في أساس الموضوعة التي طرحها المصلحون حول امكانية معرفة العالم الواقعي وقوانين تطوره وحول عظمة العقل البشري. وقد أكدوا مع الأفغاني أن «الانسان يتميز بطبيعته بالسعي إلى فهم الأشياء الموجودة وراء حدود متطلباته المادية، وأنه يتميز أيضاً بالقدرة على تطوير القوة المدركة، وقد أمر الله باستخدام العقل لـ (معرفة) ظواهر الوجود الماثلة أمامنا» (٢٥٩، المجلد ١، ص ٤٦؛ ١٤٢، ص ٢٤). وفي هذا السياق جاز الجمع بشكل تام بين تطور حر للعقل البشري القوي والايان بالله. كما أكد الأفغاني أن من حق الانسان اكتشاف أسرار الوجود. وكان محمد عبده يتقاسم هذا الرأي(٢٥٩، المجلد ١، ص ١١ - ١٢)، مؤكداً أن «الدين والعلم يساعد أحدهما الآخر في تهذيب العقل والروح» (تقلاً عن ١٥٤، ص ٤٠٥). وعلاوة على ذلك، كان يرى أن العقيدة نفسها يجب أن تعتمد على اقتناع داخلي، يميزه المنطق(١١٧، الجزء ٢، ص ٢٤٤ - ٢٥٠)، وأن العقل في مقابل ذلك باقتناعه بثبوت براهين الدين الصحيح، يتوجب عليه التسليم بيقينيته(١٤٢، ص ١٠). إن المذهب الديني يجب أن يجتاز الاختبار بمعيار المعقولة. وقد نشرت «المنار» بين عدد وآخر، مقالات تؤكد على أن مفاهيم الاسلام لا تتعارض مع منجزات العصر العلمية - التقنية، لأن الاسلام- الدين الخالد- هو دين العقل(٢٥٩، المجلد ٨، ص ٨٩ - ٩٠). وعلاوة على ذلك، فإن تطور العلم ضروري، لأن معرفة الطبيعة تثبت عظمة الخالق(١٤٢، ص ٣٦ - ٣٧). ومن منطلقات كهذه، شرع المصلحون الاسلاميون تحت علم «السلفية» - العودة إلى القرآن - في مراجعة أهم تعاليم الاسلام الإبتاعية، وخاصة مبدأ «التقليد» - التسليم بالأعشى بأحكام الفقهاء -، وفي أثر الأفغاني، وضع محمد عبده في مواجهة «التقليد» تفسيراً لمفهوم «الاجتهاد» (حق فهم وتفسير القرآن والسنة «الصحيحة»، اللذين سلم المصلحون بهما كأساس وحيد للاسلام) (أنظر: ٢٥٩، المجلد ٩، ص ٩٢٥ - ٩٣٠). وقد وسع هذا التفسير بدرجة كبيرة جداً دائرة الأشخاص الذين من حقهم تفسير آيات القرآن والسنة تفسيراً حراً (في روح متطلبات العصر)، وفقاً للرأي الخاص للناس المعقلاء. (١٤١، المجلد ١، الجزء ٥، ص ٢٩٦). وهو ما وجه ضربة إلى رجال الدين المسلمين الإبتاعيين الذين ادعوا لأنفسهم دور الوسيط الوحيد بين المسلم وربه. ويؤكد

محمد عبده، انه يكفي لتفسير آيات القرآن معرفة جيدة باللغة العربية مع التخلي عن التقليد، والاستقلال في الأحكام المتعلقة بجوهر القرآن (١٤١)، المجلد ١، الجزء ٥، ص ٢٩١ - ٢٩٧. وكان يرى إن لكل جيل الحق في تفسير القرآن على أساس تجربته الحياتية الخاصة ومعارفه، التي يتفق فيها على أسلاكه. وبماتلاك هذا التفرق بالتحديد، يمكن للناس أن يفهموا جوهر الاسلام فهماً أدق (٢٥٩)، المجلد ٤، ص ٢٠٢ - ٢١٧.

وفي اعترافهم بالعلم كرافعة جبارة لتحويل الطبيعة وكأداة للتقدم (١١١)، حاول أنصار محمد عبده إثبات أن القرآن يقرر امكانيات لا نهائية للمعرفة: وفي تفسيرهم الخاص للقرآن، توصلوا إلى استنتاج أن العلم ليس فقط غير مناقض لوجي الكتاب المقدس الالهي بل إن كافة منجزاته تنبأ بها القرآن مباشرة (٢٥٩). المجلد ٩، ص ٣٣٤ - ٣٣٥. ونجد مثلاً فؤادياً على هذا النوع من الحجج لدى الكواكبي: «إن العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تُعزى لكتايفها ومخترعها من علماء أوروبا وأمريكا، والمدقق في القرآن يجد أكثرها ورد التصريح أو التلميح به في القرآن... أمثال ذلك أنهم قد كشفوا أن مادة الكون هي الأثير وقد وصف القرآن به، التكوين فقال: «واستوى إلى السماء» وهي دخان»

وكشفوا أن الكائنات في حركة دائمة دائبة والقرآن يقول ... «وكل في فلك يسبحون» (٤٥)، ص ٢٢.

وكان المصلحون المسلمون يريدون تركيز منجزات العلم والفكر التكنيكي المتقدم بهيبة القرآن. فقد كان كل مجرى التطور التاريخي للمجتمع الشرقي يتطلب رقيباً علمياً وتقنياً.

إن امكانيات المعرفة محدودة بامكانيات الحواس، بعلامات الأشياء، والظواهر الثانوية، ويؤكد محمد عبده مع الأفغاني: «إن لكل ظاهرة سببها الخاص.. والانسان لا يرى في سلسلة الأسباب غير ما يتبدى له، إلا أن أحداً لا يعرف الأسباب السابقة عليها، غير خالق مجمل نظامها» (١١٧)، المجلد ٢، ص ٢٦٦. وباختصار، فإن الجوهر الحقيقي للأشياء، يبقى خافياً: فهنا مجال الله، والله والتقدير لا يدرن كنههما. ثم إنه يجري التأكيد بشكل خاص على أن الأنبياء، بينوا للمقل حدود معرفة الله وصفاته (١٤٢)، ص ٦٢ وص ١١١.

وبهذا الشكل، فإن المصلحين الاسلاميين الذين رأوا العقلاني في اللاعقلاني (في الدين)، فيما كانوا من الناحية الذاتية يدافعون عن العقل ويعترفون له بامكانيات عظيمة في معرفة العالم، كانوا من الناحية الموضوعية يضعون حدوداً لقوة العقل. ثم إنهم، بوقوفهم ضد التصورات الدينية في تفسيرها الرسمي، واجلالهم للعقل، كانوا يحاولون من ناحية صون العقيدة الرسمية التي كان العلم يهدد بسحق أسسها ذاتها ومن ناحية أخرى، كانوا يحاولون استبدال تركيب قوتي ايديولوجي جديد بالتركيب الفوقي الايديولوجي الاعطاعي، يستجيب لاحتياجات المجتمع البروجوازي.

ووصرح المؤرخ المصري الكبير أحمد أمين الموقف الأساسي للمصلحين الاسلاميين بوصفه «إضافة الدين على العقل والعقل على الدين». وكما أشار خ. أ. ر. جيب بحق، كان يستمر وراء ذلك «دفاع جديد عن الدين في مفهوم جديد» (١٩٨)، ص ١١٢.

وفي مجرى الثلث الأول من القرن العشرين، فإن أفكار الإصلاح الاسلامي الذي احتفظ بطابع شبه عقلاني وشبه تطهري (حتلي النزعة) وكذلك الدفاع عن الاسلام والنزعة المحافظة المعتدلة، هذه جميعها قد

ظلت دعامة إيديولوجية للتاجتصيا الإسلامية في البلدان العربية التي كانت تتطلع إلى الاستفادة بالاسلام (بعد تجديده) وتكييفه لخدمة التطور التقدمي للمجتمع العربي. ومع أن الاسلام الرسمي احتفظ بمواقع حصينة ولم يتمكن اتجاه المصلحين الاسلاميين العلوي من دك حصون العقيدة الاتباعية فقد كان حماة الاسلام التقليديون يرون في نشاط المصلحين تقويضاً لكافة دعائم الحياة المألوفة. وفي مقال «الاصلاح ومفسدوه» الذي نشر في صحيفة «الحقائق» النمشقية بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩١١، نجد تعبيراً صريحا بما يكفي عن مشاعر خصوم الاصلاح: «يتظاهر بعض الداعين إلى الاصلاح بالحرص على مصلحة الدين بينما يحاولونه في الواقع إلى شيء لاصلة له بالمرّة بالجواهر ذاته الكامن فيه، وينبذون ما هو ثابت فيه... وهؤلاء أكثر الداعين إلى الاصلاحات أذى وخطرا» (٢٥٤، ص ٨).

وفي تأكيدهم لأهمية معرفة العالم، أعلن المصلحون الاسلاميون أن الانسان يختص بدر استثنائي في تحويل الطبيعة والمجتمع، وطرحوا المبدأ القائل بأن الناس يتمتعون بآرادة حرة وإمكانية الاختيار.

وكان الاسلام الرسمي يقيد أعمال الانسان بآرادة الله، إلا أنه في العصور الوسطى جرت محاولات للتوصل إلى تفسير للمفهوم القدر والعناية الإلهية، بما يتيح إمكانيات أوسع أمام الانسان لابتداء مبادرتهم في أطر التقدير الإلهي. أما في العصر الحديث فقد بدأت تبرز فكرة مؤداها أن الله يتدخل في أعمال الناس بشكل عرضي وأن الانسان يتمتع بحرية اختيار نشاطه. ثم يجري التمسك بمبدأ منفعة الانسان ونظرية السعادة الاجتماعية. الخ، بوصفها جوهرية جداً.

وخلافاً لأحكام التقليديين المسلمين الجبرية، أعلن المصلحون بشكل حاسم أن الانسان يتمتع بآرادة حرة، هي المحرك القوي للرفق الاجتماعي (١١٧، المجلد ٢، ص ٢٦٦). «ولو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الآرادة» (٤٥، ص ٥٤). (١٢).

وطبعياً أن «الآرادة الحرة» عند هؤلاء المصلحين تعني، كما تعني في أغلبية المذاهب الأخلاقية البرورجوازية الأخرى، أن الناس أحرار في حدود مشروطة بمعايير أخلاقية فوق طبقية وأبدية معينة، وفي أطر التقدير الإلهي. فعند محمد عبده، على سبيل المثال، الذي يرى أن جميع الظواهر في الطبيعة مرتبطة ارتباطاً متبادلاً، فإن الآرادة أيضاً ليست سوى حلقة في سلسلة مشتركة بنائها الله (١١٧، المجلد ٢، ص ص ٢٥٩ - ٢٦٧؛ ١٦٢، ص ٢٨).

وفي إشارتهم إلى أن الله لا يتدخل في الشؤون الإنسانية إلا من وقت لآخر (٢٥٩، المجلد ٦، ص ٥٨٩ و ص ٩٠١)، وأن الناس يسمون هذا التدخل بالصفة، دأب المصلحون الاسلاميون على إيراد الفكرة القائلة بأن الانسان نفسه خالق سعادته (١٤١، ص ٤٥)، ويحمل المسؤولية عن أعماله. وكان حق المسلم في التفسير الحر للقرآن إلى جانب الاعتراف للانسان بحق اختيار عمله، كان دفاعاً موضوعياً عن الاستثمار البرورجوازي. وأن تصاغ المسألة بهذا الشكل في الظروف الاجتماعية المذكورة، ومع الحالة الشعورية والذهنية السابق ذكرها، لأمر يمكن بالتأكيد اعتباره ظاهرة تقدمية.

وقد أدان المصلحون المتصرفين أدانة حاسمة، وخاصة لأن احتقارهم للحياة الدنيا وتطلعهم إلى «الحلول» في الله كانتا يولدان في الناس انعدام الهممة وعدم الايمان بقواهم الخاصة، ويشلان تطور التجارة والصناعة والتقدم (١١٧، المجلد ٢، ص ص ٣٤ - ٣٥). وفي المجلد الأول من «النار» نجد في الرسالة الواردة من دمشق التي استشهدنا بها من قبل، أن الكاتب يعرب أيضاً عن معارضته الحادة للعلماء الذين يصرفون الناس عن شؤون العالم يصبح تتعلق بالحياة الأخرى (٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٢٧).

وإذ أدان المصلحون الربا الذي حرّمه القرآن (١١٧، المجلد ٢، ص ١٧٤)، ما دام رأس المال الربوي لا يخلق قيما مادية ولا ينظم الانتاج، فقد دافعوا في الوقت نفسه عن الربح المعتدل الذي يساعد على تطوير النشاط العملي (٢٥٩، المجلد ٩، ص ٣٣٦ ؛ ٤٥، ص ٤٦). وكان هذا الموقف في مصلحة الاستثمار البرجوازي. وفي سنة ١٩٠٣، أصدر محمد عبده، الذي كان آنذاك مفتيا للديار المصرية، فتوى حول السماح للمسلمين بالادخار في البنوك، والحصول على الفوائد (٢٠٩، ص ٢٢٢ ؛ ٢٢٥، ص ١٥٩). بهذا الشكل حصل نشاط العناصر البرجوازية الاستثمارية والمالي على أساس ديني - حقوقي. أما التزعة الفردية الدينية المتخلفة باجازه التفسير الحرفي للقرآن والتي دعا اليها المصلحون الاسلاميون، فقد كانت من حيث الجوهر تأكيداً للتزعة الفردية البرجوازية والمباداة الخاصة، وهو ما وجد تعبيراً عنه في صيغة: «وأن ليس للانسان إلا ما سعى» (٢٥٩، المجلد ٢، ص ١٢٩).

واسلام المصلحين المجدد، الذي اعترف للانسان بحقه في معرفة العالم وتشكيله وفقاً لإرادته، كان عليه أن يفقد، وفقاً لما ذهبوا اليه، أساساً للنهضة الأخلاقية، والاجتماعية - السياسية للشعوب الاسلامية، بل ولشعوب الشرق قاطبة. ولما فإن مشكلات الأخلاق وخاصة مسائل تربية الانسان الجديد في روح عصرية، قد وضعت في صف واحد الى جانب مراجعة العقيدة الاسلامية. فقد كان من الضروري أن يعاد توجيه المجتمع من الناحية الأخلاقية وبهيا المسلم للعيش في ظروف عالم العلاقات البرجوازية الجديد. فصيغت مبادئ الأخلاق الاسلامية الجديدة، وانطلق المصلحون الاسلاميون من الفرض القائل بأن خصال الانسان الأخلاقية، وخاصة قدرته على تمييز الخير من الشر، كاملة فيه بالطبيعة. إلا أن الانسان لا يستطيع بلوغ الكمال الأخلاقي دون الدين الذي يكمن في أساس الأخلاق (٢٥٩، المجلد ٩، ص ١٥٩)، والذي يجب أن يصبح حجر الزوارة بالنسبة للتربية (١٣). وفي هذا السياق كان ينظر إلى التعليم الشامل بوصفه أكثر العوامل قوة وتأثيراً في تهذيب الأخلاق، وأداة نضال ضد تجهيلية رجال الدين، وطريقاً يمكن العشر فيه على حل لكافة المشكلات الاجتماعية. وأخيراً، فإن التعليم، في رأى أكثر المصلحين راديكالية، يبرجد وسيلة للنضال ضد الاستبداد، وضد انعدام العدالة في كافة مظاهره، ومن أجل سعادة البشرية المعنية (٢٥٩، المجلد ٩، ص ٤٦).

ونبه بشكل خاص إلى وجهة نظر الكواكبي، الذي أبرز بوجه خاص دور البيئة الخارجية في تكوين الفرد، والذي كان يرى أن الناس لا يولدون صالحين أو طالحين وإنما يصبحون كذلك. ففي رأى الكواكبي أن الانسان تؤثر عليه البيئة المحيطة به والمجتمع والقوانين أو الاتجاهات السياسية المؤثرة فيه. ثم إن تطور الفرد يؤثر على مجمل المجتمع ايجاباً أم سلباً. ومثل هذا الاستنتاج يساعد الكواكبي على اقامة صلة منطقية مباشرة بين مفهومي «الانسان المثالي» والمجتمع المثالي» و«أنه يرى من المستحيل على الانسان في ظروف الحكم الاستبدادي أن يصبح «مثالياً» لأن الاستبداد يجرده من إرادته، ويحول دون التربية الصحيحة للفرد، ويفسد الأخلاق، الخ، فإنه تترتب على ذلك ضرورة القضاء على الاستبداد.

ويظهر من مثال الكواكبي خاصة وبشكل جيد مدى التقارب الموجود بين معالجة المصلحين الاسلاميين لحل مشكلة «الانسان والمجتمع» وبين الموقف الذي يحل من خلاله هذه المشكلة مفكر فريد على مستوى الشرق العربي كأمين الريحاني، الذي لم يكن مسلماً.

### فلسفة أمين الريحاني

تتميز آراء أمين الريحاني الفلسفية بالنزوع إلى التوفيق بين المادية والمثالية. وتعتبر نتاجاً لذات التغيرات التي انجبت الإصلاح الاسلامي بوجه خاص في العالم العربي.

ولم تلق عناصر الرؤية المادية لدى الريحاني تطوراً وإثباتاً ومتسقاً. ومع تبنيه لبعض المقدمات المادية في الشكل النهائي لثلاثة تأليه الكون، فهو لم يتوصل إلى استنتاجات مادية.

ونزعة تأليه الكون لدى الريحاني تقترب كثيراً من المادية. فإلهه عنده يتطابق مع الطبيعة بهذه الدرجة أو تلك من الاتساق. وكتب الريحاني: «إن الله شيء موجود في كل شيء» وبالنسبة إليه يكمن السبب الأولي للوجود في الله. ومع أن العالم يتطور وفقاً لقوانينه الموضوعية الخاصة -قوانين الطبيعة- فإن الله يتعد بالطبيعة، التي هي «وجود لانهائي» (الجزء ١، ص ٢١٧؛ الجزء ٤، ص ٣٢).

ويكرر الريحاني غير مرة فكرة مهمة جداً بالنسبة له: «نحن نتاج الطبيعة واليهما نعود» (الجزء ١، ص ١١٩). وهذه الفكرة تتجاوب مع الآلة القرآنية المعروفة: «أنا لله وأنا إليه راجعون».

وفي تقديمه للجزء الثالث من «الريحانيات» (مجموعة مقالات وأشعار منشورة نشر الريحاني الجزئين الأول والثاني منها في بيروت سنة ١٩١٠، بينما نشر الجزئين الثالث والرابع في سنة ١٩٢٣)، يقول مدقفاً: «ليس للعالم المرنى سوى رمز لوجود مستقر، والوجود المستقر هو الله». ثم: «إن الله كائن في العوالم والأشياء» (الجزء ٢، ص ٨؛ الجزء ١، ص ١٦٦).

والله وفقاً لآراء الريحاني ليس بخالق بشري الصفات كما يزعم اللاهوتيون، وليس بالروح المطلقة التي يسجد لها المثاليون الذاتيون، وليس حقيقة من الحقائق الانسانية، إنه «الحب» و«الحقيقة»، إنه «السر»، الكامن في الطبيعة.

ويسمي الريحاني نفسه أحياناً مادياً- مثالياً، وكثيراً ما يسمي نفسه مثالياً فقط. وهو يفهم العالم بوصفه واقعاً موجوداً ووجوداً موضوعياً. إلا أن حركة المادة، والتي ينظر إليها بوصفها مجرد شكل لوجود المادة لا خاصة من خواصها، ترجع في اعتقاده إلى «قوة سرية» معينة مستترة فيها (الجزء ١، ص ٥٦).

والريحاني واحد من أشد الأنصار رسوخاً لنظرية التطور في الشرق العربي. فهو يذكر أن كل ما في العالم خاضع لقانوني النمو والاستحالة -قانون التطور الذي هو «ناموس الحياة، البادي في تفاصيلها وعلى وجه الإجمال». أما التغيرات الثورية، فهي تحدث نتيجة للتراكم التدريجي لتغيرات داخلية: «الثورة ساعد التحول، وروح الثورة في قانون التحول والنمو»، الذي يفهمه الريحاني مع ذلك بوصفه قانوناً إلهياً (الجزء ٣، ص ١٧٧ - ١٧٨). ويؤكد أن بين المادة والمكان والزمان صلة لا تنفصم، وخاضعة لقانون توازن القوى «الأساسي» وقانون «الجذب والدفع» (الجزء ٢، ص ١٧٤). ثم إن الطبيعة لاتعرف توازناً مطلقاً بين القوى، ولذا فليس فيها أيضاً انسجام مطلق.

ورأى الريحاني هذا في الطبيعة هو الذي يحدد أيضاً معالجته لطواهرها المنفصلة وللحياة الاجتماعية. ويستخدم هنا نسق ثالوث فريداً. ووفقاً لهذا النسق يتعدد الكون بعلاقة عناصر: النجوم والمكان والزمان. وكذلك الوجود، الذي يحدده الميلاد والازدهار والاحتطاط. والانسان الذي يحدده الجسم والروح والعقل.. الخ.

وكأى منور مثالي، حل الريحاني مسألة الفلسفة الرئيسية عن علاقة الفكر بالوجود، لحساب الأول.

وفي بعض الأحيان، فإن وعي لانهائية العالم يقود الريحاني إلى استنتاجات متشائمة حول عدم إمكانية معرفة «سر الوجود» (الجزء ١، ص ٢٢١). ويبدو أنه يجد نفسه في مأزق إزاء اللامعقول في



العالم، وإزاء عظمة الطبيعة، ومع ذلك فإنه يؤكد تأكيداً قاطعاً قوة إبداع الطبيعة الأعظم - العقل البشري (١٢١، الجزء ١، ص ٤٩). «وإن قوة العقل هي أعظم قوى الطبيعة» (١٢١، الجزء ١، ص ٤٩) الذي لا يدع مجالاً للاعقول. وإذا يدرك استحالة المعرفة المطلقة والنهاية للطبيعة (يشبه الكاتب المعرفة الانسانية ببعضها البعض، بينما يبدو المجهول له كضوء الشمس)، فإنه يكرر مراراً الفكرة التي تذهب إلى أن: «أسرار العالم تتكشف للانسان تدريجياً، تبعاً لتطوره الفكري والروحي» (١٢١، الجزء ١، ص ١٥٠).

ويسمح العقل للانسان بالسيطرة على قوى الطبيعة. ولم يحرم هذا الفهم للطبيعة ولدور العقل الريعاني من سيطرة الدين، وإلغا حد خصوصية موقفه منه. ومع أنه ينحدر من أسرة مسيحية، فإنه يعتقد الأديان كافة لا واحداً بوجه خاص، ويوجه صلواته مباشرة إلى الله - الطبيعة، نابذاً مذبح الكنيسة والشعائر الكنسية وخدمات الكليروس التي لا لزوم لها، لأن الله علي حد رأيه عليم بكل ما يعتزل في نفس الانسان. ولهذا السبب بالتحديد، اتهم الكتسبين الريعاني بالكفر بينما عزا اليه عالم الآداب والكاتب اللبناني المعروف مارون عبود تدنياً على أعظم ما يكون (١٤٣، ص ٢٩). وإذا كان من الصعب علينا الانحياز إلى رأي الكتسبين فإنه يصعب أيضاً الأخذ بتأكيد مارون عبود على علاقته. إلا أن موقف الريعاني، على أية حال، كان متحيزاً لمجمل نسق الآراء، التي تكونت في المجتمع العربي على مر العصور.

ومن أهم المسائل الفلسفية التي شغلت الريعاني، مسألة علاقة الانسان بالطبيعة، ومهمة معرفة «النظام العام» في الطبيعة، التي يعتبر الانسان جزءاً منها.

ويعتقد الكاتب العربي عاجزاً أمام مشكلة العلاقة المتبادلة بين الروح والجسم، وآراؤه الأخلاقية تجعل هذه المشكلة لنفسية - البدنية غير قابلة للحل تقريباً. وهو ينظر إلى تطور نظام «الروح - الجسم» بوصفه متوازياً نفسياً - بدنياً: فالروح والجسم يتطوران بوصفهما ظاهرتين متفاعلتين تطابق احدهما الآخر، إلا أنه لا وجود لعلاقة سببية بينهما. وتؤلف حياة الانسان الروحية موضوع اهتمام الريعاني الرئيسي. وتتعدد الحياة الانسانية في رأيه، بتفاعل عناصر الثالث والجسم - الروح - العقل، التي يجب أن تسعى إلى التعادل المتسجم وإلى التوازن (١٢١، الجزء ١، ص ١٥٣). (١٤).

ويرى الريعاني أن معيار الحياة المثالية للانسان يكمن في درجة اتحاده بالطبيعة. وهذه ليست نيرفانا الهنوس ولا انكار الذات الكامل عند المسيحيين. ففي الاتحاد الريعاني للانسان مع الله - الطبيعة يكمن معنى واقعي قاسماً: «إن دراسة الطبيعة... تقرب الانسان من معرفة القانون الأساسي الساري في جزء معين من الطبيعة» (١٢١، الجزء ٢، ص ٢٠٣). وفي اتحاد الروح الانسانية مع روح الطبيعة الشاملة، وكذلك في النشاط العملي وفي الفن يكمن أساس الكمال الذاتي الأخلاقي للانسان الذي كتبت له السعادة على الأرض. وكمال الفرد على وجه التحديد ضروري لتقويم المجتمع الانساني، وبالتالي، لتقويم شكل الحكم أيضاً. ولهذا السبب يقول الريعاني إنه لأجل المصلحة الفردية والاجتماعية، لا بد للانسان من الحرية الروحية، لأنه يحفظ داخله دوماً «شرارة الخير» (١٢٠، الجزء ١، ص ٢٢٤). ولذلك لا بد أيضاً من التطوير الحر للفرد والتقويم الأخلاقي للناس في مناخ خال من الأوهام العرقية والقومية والدينية. ويرى الريعاني المحتوى العظيم لمجمل نشاط الناس في تحطيم كافة الحواجز المعرفية لتطور الفرد الحر والكمال من أجل الأخرى الشاملة والعدالة الاجتماعية. وقد اعتبر مهمته الرئيسية أن ينشر أفكار الحرية ومفهوم الحقيقة. وناضل ضد نير التقاليد فبرز بوصفه داعية منسجماً للمزاوجة بين أفضل منجزات الثقافة الشرقية ومنجزات المدنية الغربية، لأن التقدم الشامل مستحيل دون تطوير الاقتصاد ودون التعليم (١٢٢، ص ٢٩٣). وكانت الفكرة الدينية تحول دون بلوغ أصناف الأخرى الشاملة والمحبية، ولذا أعلن الريعاني: «إن الدين الصحيح في القلب - هو أوسع

تسامح ديني» (١٢١، الجزء ١، ص ١٦٥ و ص ٢١١).

ولم يعترف الريحاني مبدأ المساواة الطبيعية بين الناس: فالتناس لا يولّدون متساوين فيما بينهم من الناحيتين البدنية والفنية. إلا أنه لا يلبّس في تأييد فكرة الحقوق الطبيعية الأساسية المتساوية لكافة الناس. وتكتب بقرّة: «كل واحد منا يحمل لقباً عظيماً، وهو أسمى من كافة الألقاب الملكية والسلطانية، وهذا اللقب هو الإنسان» (١٢١، الجزء ١، ص ١٦٦).

والحقوق الأساسية هي حق حرية الفكر وحرية العقيدة. وفي رأي الكاتب أن تحقيق هذه الحقوق، أي بلوغ الحرية الروحية، يسمح للإنسان بمعرفة قوته الخاصة التي تجنّبها أيضاً كافة المصائب.

والعملية الاجتماعية لدى الريحاني، كما لدى الكوكابي، هي عملية «أنسنة» للإنسان: فالعلاقات الاجتماعية تنحصر لديه قبل كل شيء في علاقات من غط أخلاقي. وهو على ثقة من أن المادي لا يجب أن يحجب الروحي في الحياة الاجتماعية. وفي هذا السياق، فإن مقولات كالأخلاق والسعادة تعتبر مقولات خالدة فوق طبقية.

وعرّف الريحاني الأخلاق بوصفها «قوى» معينة «مستترة في الروح، تؤثر عليها الأحداث والأشياء»، فهي شيء «روحي - مادي»، «يمكن في كريات الدم، وفي النظام العصبي والتجو» (١٢١، الجزء ١، ص ١٦٨)، شيء مجهول تماماً من حيث جوهريه إلا أنه يظهر في غط الأفكار وفي الشخصية، الخ. وفي هذا السياق يتحدث الريحاني عن الأهمية الأولى للبيئة الاجتماعية في تشكيل شخصية الإنسان: «والإنسان هو نتاج البيئة الخارجية والقوانين» (١٢١، الجزء ٢، ص ٤٣). ومع أن العوامل الخارجية الاجتماعية، في اعتقاده، لا تغير مع ذلك من الخواص الكامنة بالطبيعة في الإنسان وميله ولو غير الواعي، إلى مثل أعلى سام، وميله إلى الخير أو الشر وما إلى ذلك، فإن البيئة الخارجية على وجه التحديد هي التي تساعد على إبراز الثراء الروحي للشخصية الإنسانية أو تحول دونّه. أما القيم الروحية فهي تبرز على أكمل وجه في الظروف المادية المناسبة (١٢١، الجزء ١، ص ١٧٧).

ولما كان الريحاني يرى أنه ينبغي أولاً التوصل إلى إبراز هذه القيم الروحية، فإنه يتوصل إلى استنتاج راديكالي من مقدمته المثالية عن الخصائص الولادية للشخصية الإنسانية: «ليس ميل الإنسان هو الذي يجب أن يساير الوضع (الذي يوجد فيه الإنسان)، وإنما الوضع هو الذي يجب أن يصبح سلباً لأهوائنا (السامية)». وعندما يقر الريحاني أن «الإنسان نتاج للبيئة الخارجية والقوانين» فإنه يضيف: «إن هذه وتلك يجب اصلاحها» (١٢١، الجزء ١، ص ١٧٢، الجزء ٢، ص ٤٣).

### شيلي شميل ورأيه في التطور الاجتماعي

حتى أواخر القرن الماضي، لم يؤثر في الفكر العربي النضال بين الفلسفة المثالية والمادية الذي اتخذ طابعاً عنيفاً في الغرب، فقد كان العرب يكتفون باليقينيات الدينية وكانوا يفكرون من خلال مقولات الدين. بيد أنهم لم يكن بوسعهم مع ذلك الاعتماد طويلاً عن حركة الفكر الأوروبي.

يفضل جهود المنورين، وخاصة فرح أنطون وشيلي شميل، ومجلتي «المقتطف» و«المقطم» التنويريين وغيرهما، كون العرب لأنفسهم بسرعة كافية تصورا عن الاتجاهات المختلفة للفكر الفلسفي والسوسيولوجي

في أوروبا. وإلى جانب مذهب مينسر الذي اكتسب شعبية واسعة بشكل خاص في مصر، يتعرف الناري العربي على الداروينية، ويحصل على فكرة عن فلسفتها. كونت وف. نيتشه، وعن آراء ل. ن. تولستوي، ونظرية الفنون عند ريسكين الخ (١٥). ويعود إلى سنة ١٨٨٤ أول دخول في العصر الحديث للفلسفة المادية إلى العالم العربي، فقد نشر الطبيب اللبناني شبلي شميل في هذه السنة في الاسكندرية ترجمة لكتاب ك. بوخر، عالم الطبيعيات والفيلسوف الألماني، «القوة والمادة» وفي سنة ١٨٨٥ نشر شميل كراس «الحقيقة» الذي يسطر فيه مبادئ الداروينية.

ولم يكن بمقدور الفلسفة المادية ومذهب داروين ألا يستثيرا موقفاً معادياً في مجتمع تقليدي.

فالمدايعون عن الاسلام (الاتباعيون والمصلحون على حد سواء) قد طابقوا بين ترويج الداروينية وترويج الأفكار المادية والكفر، وذلك مع أن داروين نفسه، كما هو معروف، لم يكن ملحدًا. وأول من تصدى لـ «تفنيد» وإبطال المادية هو جمال الدين الأفغاني، الذي نشر في سنة ١٨٨١ في بومباي وباللغة الفارسية كتابه الوحيد «الرد على الدهريين». وقد صدر هذا الكتاب في سنة ١٨٨٦ في بيروت باللغة العربية في ترجمة محمد عبده، وصدر في القاهرة في سنة ١٨٩٥ تحت عنوان «رسالة في إبطال مدرسة الدهريين وبيان دساتهم وأثبات أن الإيمان أساس المدنية، أما الكفر فيفسدها». وقد لقي هذا الكتاب رواجاً واسعاً في البلدان الإسلامية.

ويؤكد الكاتب أن الإيمان على وجه التحديد هو الذي يبعث في الإنسان الثقة في أنه أسس الكائنات على الأرض وأن جامعته الدينية أكمل جامعة. أما الحياة الدنيا، فليست سوى تهية لحياة خالدة وأفضل في عالم آخر. وفي رأيه أن سعادة الإنسان تقوم على إيمان كهذا. أما الماديون، في رأي الأفغاني، فإنهم ياتكاهم وجوه الله، إفا يردون الإنسان إلى درك الحيوان. ومزاعمهم تتناقى مع الشرائع الإلهية (٨٦)، ص ص ٢٧-٢٨.

وفي السنة التي نشرت فيها ترجمة كتاب بوخر، تصدى بالنقد الحاد للداروينية ابراهيم الحوراني، الأستاذ بالجامعة الأميركية في بيروت، وذلك في مؤلفيه «الجوهر الحقيقي لمذهب داروين» و«مناهج العلماء في مسائل نظرية التطور» (١٣٦، الجزء ٢، ص ١١). وكان خصوم المادية يتميزون بعدم محاولتهم البرهنة العلمية على تهايتها. ويعتبر نموذجاً من هذه الناحية مقال محمد فريد وجدي، الأدب الاجتماعي المصري المعروف جيداً في زمانه، ومؤلف «دائرة معارف القرن العشرين» ذات المجلدات العشر، «على أطلال المذهب المادي»، فقد جاء فيه، على سبيل المثال، أن الماديين يخدعون الناس ويستبدلون الإيمان بالطبيعة التي يؤلهونها بالإيمان بالله، مسيقين على المادة خواص وهمة يستحيل الكشف عنها (١٦٥، الجزء ٢، ص ٨٩).

ومع ذلك، فقد تسنى لمصلحين إسلاميين مصريين تكييف نظرية داروين التطورية، لمذهبهم في إثبات عظمة الله. وهكذا، فقد بين الشيخ طنطاوي جوهر (١٨٧٠ - ١٩١٤)، تلميذ محمد عبده، في مقال نشر في سنة ١٩١٠ في مجلة «الهداية» القاهرية، بين أن نظرية أصل الأنواع وآراء داروين التطورية لا تتناقى مع الاسلام، ودعا المسلمين إلى دراسة العلوم الطبيعية. ووجه البناء قائلاً: «إن قراءة التشریح والطبیعة والكیمیا، أجل عبادة، وهي أفضل من سائر القربان كما شرحه العلماء. وهي أفضل من صلاة النافلة والإحسان للفقراء» (١٠٠، الجزء ١، ص ص ٣٧٠ - ٣٧١).

وكان شبلي شميل، أول داعية للداروينية والمادية في الشرق العربي، تحت تأثير قوي من جانب سينسر ومادية بوخر المبتذلة. فقد انطلق من أن العالم هو حصيلة القوة والمادة، ثم إن القوة ليست غير إحدى

حالات المادة، وهنا ما يقرر وحدة الطبيعة. كما قال إن الفكر نفسه عبارة عن وظيفة لأصل مادي هو المخ[١٥٤]، ص ٤٠٩-٤٠٧.

وتكمن فكرة خلود المادة في أساس آراء شميل الفلسفية. وقد تقاسم نظرية النشوء الثاني للحياة على الأرض، في نظرتهم إلى تطور العالم العضوي نظرية مادية. ويبدو لشميل كل ما في العالم في ارتباط متسجم، ويؤلف كلاً لا يتجزأ. وكتب يقول: «إن العالم نفسه مجموع عظيم، يقوم كل جزء فيه بوظيفته في المحافظة على نفسه بنفسه وعلى الكل، بما في ذلك الميل إلى المحافظة على النفس والمحافظة على صلته بالجزء الآخر، ومن ثم المحافظة على كمال الكون»[٢٥٨]، المجلد ٢، ص ٢٦٧.

والمبدأ الأساسي الذي يحدد آراء شميل في تطور الطبيعة، كامن في موضوعة سينسر القائلة بأن التطور هو انتقال «من المتجانس البسيط إلى غير المتجانس المعقد». إلا أن شميل يختلف مع سينسر في مسألة تطور المجتمع البشري. وكما هو معروف، يتطور المجتمع وفقاً لسينسر بوصفه كائناً حياً. ولا يوافق شميل على صيغة كهذه للمسألة. فبالمقارنة، مثلاً، بين الإنسان والتنظيم الاجتماعي، يبين شميل أن جهاز الإنسان المعقد يتكون من خلايا جد بسيطة، في حين أن أبسط مجتمع انساني يتكون من كائنات بشرية معقدة[١٦٤]، ص ١٣٩.

وقد قادت نظرية داروين العظيم شميلاً إلى استنتاج دهرى مباشر. قال: «إن الدين نتيجة لعلاقات تكونت، ترتبت بنورها على عجز الناس عن فهم ظواهر البيئة المحيطة بالإنسان، وكانت الخرافات نتيجة لتصوراته عنها» (نقل عن: ١٦٤، ص ١٣٥). وأليك موقف شميل من غياب الحياة الآخرة:

زعموا انني سأبحث حياً بعد طول المقام في الأروام

وأبصر الجنان أرتع فيها

أي شيء أصاب عقلك يا مسكين حتى رميت بالوسواس[١٧٣]، ص ١٠٩.

فلم يكن شميل يؤمن بالدين، لأنه يتنافى مع العلم ولأنه راكد وجامد، وبأسم الدين ترتكب الجرائم. كما أنه يحول دون التطور المتسجم للإنسان.

ولكن شميل، رغم أنه ظل طوال حياته تنظرياً راسخاً العقيدة، لم يكن مادياً حتى النهاية. ففي نص الطبيعة الثانية من كراس «الحقيقة» الذي أسلفنا الإشارة إليه، والذي يتمثل محتواه، من حيث الجوهر، في نفي وجود الله، يدخل تعديلاً يبدل على اعترافه بوجود خالق أسمى. فبعد اشارته إلى أن الكثيرين عند التعرف على مذهب داروين يستولي عليهم الخوف على القيم الروحية والهلع أمام النظرية التي تنفي خلود الروح، كتب فقال: «إنهم يخافون بلا داع. ألا يزيد تفسير تطور العالم وفقاً لقوانينه الخاصة من إثبات القوة العظيمة لخالق هذه القوانين؟»[١٧٣]، ص ١١٥. وفي تناوله لمسألة الانتقاء الطبيعي، رأى الدارويني العربي في الانتقاء الطبيعي نظاماً «معقولاً» معيناً، هو بمثابة قوة خارجية تقرر في نهاية المطاف النتيجة نفسها.

وينبغي إقتراض أن الاعتراف بوجود الله في شكل كهذا، ربما كان بالنسبة لشميل نتيجة لضرورة مراعاة الرأي العام، ومناورة تكتيكية من نوع خاص، كان من شأنها السماح له بدفاع ناجح عن الداروينية ونظرية التطور في العالم الإسلامي آنذاك. ومهما كان الأمر، فإنه بفضل شميل إلى حد بعيد، كما كتب السوسولوجي والكاتب الاجتماعي المصري المعروف سلامة موسى في مذكراته «أصبح الإيمان بنظرية التطور انتقاماً من نوع خاص وتجراً من تلك الأفكار (المقيدة لحرية الفكر)»[١٦٩]، ص ٤١. وكان ذلك خطوة

خطيرة الشأن في علمنة الفكر النظري في البلدان العربية.

وفي معالجة مسألة التطور الاجتماعي، يتمسك شميل بـ «نظرية التوازن» عند سبنسر. فالتطور بوصفه تقدماً تدريجياً هو القانون الأساسي للوجود وخليف بالإنسان أن يعيا وفقاً للطبيعة الإنسانية وقوانين التطور. وهو يقول إن المجتمع يجب أن يتطور تبعاً لثلاث القوانين التي تتطور الطبيعة بموجبها - قانون توازن القوى الذي يظهر في الصراع، وقانون اتحاد وتجمع القوى الذي يحدده التطور.

ولم تتمكن الجماعات البشرية حتى الآن من التوصل إلى انسجام سريان مفعول هذين القانونين: فالصراع رئيسي للغاية والاتحاد ثانوي للغاية. وتتبدد قوى المجتمع فيما لا طائل من روائه. ومع ذلك فإن الإنسانية تقترب من النظام المثالي لتبدي القوانين. ومع التقدم سيستأرجع التطور وستتقارب الشعوب فيما بينها، وستكون الحروب أقل، وستفرغ الإنسان للعمل البناء. (١١١، ص ٦٩٣). وشميل، تلميذ بوختر، يحدد من خط أساتذته عندما تتعلق المسألة بالإنسان. فشميل يري فيه مخلوق الطبيعة الوحيد القادر على السيطرة على عملية التطور والتأثير الواعي على مجرياتها. فالإنسان في الحياة الاجتماعية يستبدل بالصراع من أجل البقاء تعاون الناس وتقسيم العمل بينهم ويستبدل بالعنف انتظام الناس الاختياري، والتطلع إلى إشباع الرغبات الفردية النزوع إلى تحقيق السعادة الشاملة. ويتوصل شميل إلى استنتاج أن النظام الاجتماعي المثالي هو النظام الذي تعمل كل عناصره لمصلحة الكل. ومن هنا فإن القانون الأسى بالنسبة للإنسان هو التعاون. ومن هنا أيضاً أداة كل تعصب بما في ذلك التعصب الديني والقومي.

وشرتب على نظرية التطور أيضاً أن القوانين السارية في كل مجتمع بذاته ليست شرعة أبدية؛ فهي تخضع لتحسن تدريجي. ومع أن الثورة نفسها قد تصبح ضرورية في بعض الأحيان لكي يحدث ذلك، فإن الطريق التطوري للتغيير بمساعدة الإصلاحات وتطوير العلوم هو أضمن طريق (٢٠٧، ص ٢٤٩ - ٢٥٢).

«التطور - وهذه قاعدة، ثورية - أمر مستتر في الجزء الأكبر منه، ولكنه طبيعي في بعض الأحيان» (نقلًا عن: ٢٤٥، ص ١٥٥). ويؤكد شميل أن الثورة تكون مفيدة فعلاً مع ذلك في بعض الأحيان، عندما تنقذ المجتمع من الهلاك، وعندما تكون ولادة الشعب نفسه، كما هو حال الثورة الفرنسية مثلاً؛ «وفي شروط معينة يمكن للمجتمع الاعتراف بالضرورة الملحة للجوء إلى الثورة، تفادياً لهلاك محقق. ولكن الثورة يجب أن تكون نتيجة لاقتناع داخلي عميق (بضرورتها) يتقاسمه الشعب كله لو كان مشروعاً. أما إذا كان الأمر خلافًا لذلك، فقد لا ينتج عنها سوى الأذى. والثورة الشعبية لا تفجر لأنها ليست عمل حفنة من الناس، بل نتيجة انسلاخ طبيعي للمجتمع بأكمله من كل ما علق به وينبغ عليه» (نقلًا عن: ١٠٧، ص ١١٩).

والعقل والمعارف التي أضفى عليها شميل أهمية كبرى، لا بد لها في الحياة الاجتماعية، في رأيه، من أن تساعد الناس على تحديد شكل الحكم الأنسب لهم واختياره. وينبذ شميل التوتورية والنظم الاستبدادية باعتبارها متنافية للعقل، وقائمة على «معرفة باطلة»، باعتبارها نظاماً معرقله تطور الإنسانية التقدمي.



بعد التعرف على الآراء الفلسفية والأخلاقية الأساسية لبعض المفكرين العرب البارزين في سوريا وعصر، يمكن ملاحظة أن هذه الآراء، كقاعدة، مرتبطة بالتصورات الدينية على هذا النحو أو ذاك. إلا أنها

إلى جانب ذلك تعلي من شأن العقل الانساني وتتضمن في داخلها فكرة التطور الفلسفية. ومع أن الاتحاد أو حتى الشك الديني كانا غريبين على البيئة المتعلمة نفسها تعليماً أوروبياً من المسلمين (لا يمكن التحدث بموجب معين إلا عن الاتحاد بين المسيحيين السوريين، والذي وجد تعبيراً عنه في مادية شميل البتلة وزراعة تأليه الكون عند الريحاني والامبالاة الدينية عند فرح انطون)، فقد كان بين أنصار الإصلاح الاسلامي عدد غير قليل من الناس، الذين أكدوا ضرورة علمنة الحياة الاجتماعية مع الاحتفاظ للدين بالدور القيادي في المجال الروحي.

وما له دلالة في هذا الصدد، مقال عبد القادر حمزة «خطر علينا وعلى الدين»، الذي نشر في ١٩٠٤ في مجلة «المقتطف». ويقول حمزة، بعد تنويهه بأن الجميع يميلون إلى رؤية سبب تخلف الشرق في الانصراف عن الدين، أن هذا «يدل على ميلغ تسلط الدين على عقولنا واتخذنا أفهامنا انخداعاً لا مفيد له يكل ماياتي من جانب الدين، بل يدل على استسلامنا استسلاماً أعصى إلى ماضينا الذي يجب أن نتبعد عنه كل الاتباع». إن كنا نريد أن لا نبقي كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء «نقلًا عن: ١٠٠ الجزء ١، ص ٢٦١». ويؤكد الكاتب في خاتمة مقاله أن القرآن لا يتضمن غير قوانين عامة للناس كافة وأن كل أمة تتصرف انطلاقاً من الحكمة المتضمنة في هذه القوانين العامة، مختارة ما يتماشى مع الزمان والمكان، دون أن تفيد بأي قيد العقل الذي لا يتنهي مع ذلك أن يحدد عن الايمان.

وينبغي الإشارة أيضاً إلى المواقف المعادية للاكيريكية التي اتخذها فارس الشدياق والكواكبي والريحاني وغيرهم والذين ردوا للتجهيل والتراكل المقيدين لطاقة الانسان المبعدة، إلى الجمود الروحي.

وقد أدى التوجه الطبيعي إلى التنازج الأوروبية الغربية إلى أن تتميز مفاهيم الايديولوجيين التقدميين العرب بالانتقائية في بعض الأحيان. وكثيراً ما تعتبر عقيدتهم مجموع آراء وأفكار لاتقبل بطبيعتها التوفيق فيما بينها، إذ أنها تعكس اتجاهات متعارضة ومتخاصمة على طول الخط. الا أن الاعتراف بالتقدم العلمي والتقني والترويج له يبينان التغير القوي جداً الذي حدث في الفكر الشرقي، ويدلن على الاتجاه إلى علمنة الفكر النظري. ومن الصعب المبالغة في أهمية مراجعة الآراء الثابتة والتي أثرت على النظريات الاجتماعية - السياسية للاندلجتتسيا المتقدمة، بالنسبة للمجتمع العربي. فالتغيرات في علاقة القوى الاجتماعية وتفاعل العوامل المميزة لمصر وسوريا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان لا بد لها من اتخاذ مظهر القواعد والأحكام والأسس الملموسة، لكي تستقر في الوعي الاجتماعي وتصبح قانوناً سائلاً للحياة. وقد وضع الايديولوجيون البورجوازيون العرب هذا القانون وصاغوه وكرسوه. وحاولوا حل مسائل الأخلاق والحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية بما يتماشى مع مصالح التطور البورجوازي. وكان موضع اهتمامهم الخاص - مصالحين اسلاميين ومتوربين مسيحيين علي حد سواء - هو التنوير والكمال الأخلاقي للفرد. ويمكن استنتاج ذلك من محتوى مجلتيين تفتتا بشهرة واسعة: «المنار»، لسان حال المصلحين الاسلاميين، و«الهلال»، التي كان يصدرها جرجي زيدان، المنور السوري المسيحي، فقد كانتا تعكسان الرأي العام المصري إلى حد بعيد.

### مسألة المرأة

فيه فد. الحجاز في زمانه إلى الفكرة التي طرحها ش. فورييه والتي تتميز بأهمية ثابتة، ألا وهي أن «درجة حرور المرأة في أي مجتمع معين هي مقياس طبيعي لتحرر العام» (٨، ص ٢٧١).

وحالة المرأة التمييزية بانعدام الحقوق في الفترة التي ندرسها معروفة جيداً. وكانت تركز بالرجوع إلى القرآن والشريعة وكانت تعتبر ناموساً من قبل الرجال والنساء على حد سواء. وكانت حياة المرأة كلها مقتصرة تماماً على «الوسط المنزلي». أما «الحجاب» فكان يفصل المرأة عن العالم والعالم عن المرأة. وكان عقلها غارقاً في أسر الجهول والخرافات. وكانت اهتماماتها الروحية تافهة حتى بالقياس إلى حياة الرجل الروحية (الهنزيلة) (١٩٦). ولم يكن يوسع القوى التقدمية في العالم العربي، التي تحركت تحت راية الحرية والمساواة الحقوقية بين الناس، إغفال مسألة تحرير المرأة، التي كانت في نهاية الأمر جزءاً من مشكلة تحرير المجتمع كله بوجه عام من قيود الانقطاعية.

وكان عين طرح هذه المسألة ينم عن تغير ظروف الحياة الاجتماعية - الاقتصادية في سوريا ومصر، ويرمز إلى حدوث تغير جدي في الآراء الاجتماعية بالرغم من أن مواقف أنصار تحرير المرأة لم تزد في ذلك الوقت إلى نتائج عملية.

وكان بطرس البستاني أول منور عربي أدرك أن مسألة المرأة مطروحة من قبل الحياة نفسها، وأنها تتطلب حلاً. ففي سنة ١٨٤٩، في الجلسة الافتتاحية للجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون، ألقى محاضرة «عن تعليم المرأة». وذكر البستاني أن حالة المرأة في سوريا أسوأ كثيراً عما في أوروبا (١٧) ورأى أن من الضروري «ترقية اهتمام النساء باكتساب المعارف الحقيقية بالاغلاء من شأنهن، فمعتدئ سيتسنى للنساء حمل الرجال على تغيير حالتهن وإنفاذهن من الضياع»، وهو ما يعتبر ضرورياً لتطوير الشعب ككل (٨٥، ص ٣٠ و ٤٠). (وفيما بعد، في سنة ١٨٦٩، وصل الأمر بالبستاني إلى حد الزعم بأن نقطة الانطلاق بالنسبة لنجاحات المدنية الأوروبية والتقدم تتمثل، كما يشهد تاريخ أوروبا الغربية، في أن المرأة أخذت تشغل مكانة أرقى في المجتمع، الأمر الذي يحل في الحرص على تربيتها) (٩٠ مكرر، ص ٣٣).

ويدعو برنامج البستاني المباشر إلى دراسة النساء للأدب الديني، الذي يعتبر، في رأيه، واجبه وحظن الرئيسي (ينبغي التذكير بأن دراسة الكتب المقدسة كانت وفقاً علي الرجال)، وإتقان اللغة الوطنية (معرفة القراءة والكتابة)، كما أن واجبه استيعاب مبادئ التربية والتدبير المنزلي والجغرافيا والتاريخ والحساب. ويرى البستاني أن تحقيق هذا البرنامج لا بد وأن يزيد من نفع المرأة للعائلة وللزوج، ويوجه خاص لتربية الأطفال (٨٥، ص ٣٣ - ٣٥).

وفي خمسينيات القرن التاسع عشر، دُلَّ فارس الشدياق في كتاب «الساق على الساق» فيما هو الفارياق، وكذلك في الصحيفة التي أصدرها في اسطنبول، دُلَّ فارس الشدياق، في معرض نقده لحالة المرأة في الشرق، على ضرورة جعل حياتها أكثر انسانية. وفي «الساق على الساق» فيما هو الفارياق، يتحدث الكاتب بوجه خاص «عن محاسن النساء وخصالهن السلبية، وعن مزايي التقدم في مجال تعليم المرأة» (١٣٠، ص ١). وهو يرى أن تحسين حالة المرأة («أجمل الأعمال») والتعليم سيساعدانها في التدبير المنزلي وتربية الأطفال (٧٨، ص ٤١٨).

أما أول من تصدى في مصر للدفاع عن تعليم المرأة فهو الطهطاوي الذي تمكن في عهد الخديوي اسماعيل من إنشاء أول مدرسة للبنات في البلاد.

وهذه هي أول المواقف المعروفة لنا للمهدة لحركة تحرير المرأة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وفي العقد الأخير من القرن الماضي تحولت مواقف الثوريين العرب العرضية المؤيدة لتعليم المرأة إلى

انشغال دائم من جانب الأوساط المثقفة بحالة المرأة في الشرق عامة وفي الشرق العربي خاصة. ففي سوريا ثم في مصر، تكونت جمعيات نسائية، وأخذت المجلات النسائية في الصدور<sup>(١٨)</sup>. وظهرت مؤلفات طرحت فيها مطالب إلغاء الحجاب وتعهد الزوجات والسماح بالزواج بين المسلمين والاقباط، وبرهن فيها على ضرورة تعليم النساء.

وفي هذا السياق، فإن أنصار تحرير المرأة، إذ كانوا يؤكدون على دور المرأة الاستثنائي في تشكيل الإنسان الجديد، إنما رأوا أن تزويدها هي على وجه التحديد بالتربية والتعليم اللازمين هو الشيء الأهم.

وقد دارت في الصحافة مناظرة حول مسألة المرأة. وكانت حجة الأفغاني التالية تميز حراس التقاليد العتيقة والناكدين عما سموها عفة المرأة: لقد خلق الرجل والمرأة مختلفين عند خلق العالم، ومن يسعى إلى المساواة بينهما إنما يعارض إرادة الله<sup>(١٩)</sup>، ص ١١٢ وص ٤٢٨. ومثال ذلك ملاحظة أمين خوري التي نشرت في مجلة «الهلال». فهو في البداية يقرر تفاوت الجنسين من الناحية الفيزيائية، مردداً الزعم المألوف: أنذاك عن نقص المرأة العقلي، ثم يستنتج بالتالي أنها يجب ألا تهتم إلا بشؤونها المنزلية. وكتب يقول: وإني لا أنكر حدة الذهن المعروفة لدى بعض النساء. إلا أنني أسف للغاية لأتھن لا يستخدم عقلهن في نفعهن الخاص أو في النفع العام؛ وبدلاً من الاشتغال بالطب أو المحاماة أو الفلك أو الشعر، يتوجب عليهن تعلم التدبير المنزلي» (٢٦٠، المجلد ٤، ص ٣٦٨ - ٣٦٩). لقد كتب هذا في سنة ١٨٩٤. وكان يتقاسم هذا الرأي كثيرون من ذوي الأفكار التقدمية الذين لا مراء في نضجهم السياسي النسبي بالنسبة لعصرهم. ويعتبر هذا دليلاً على أنه في ظروف البلدان العربية، كان الخروج من دائرة التصورات المألوفة أمراً عسيراً حتى بالنسبة لهم. فلم يرد في حالة المرأة الشرقية حائلاً دون التطور التقدمي، بل إن البعض كان يرى في خروج المرأة إلى ميدان النشاط الاجتماعي خطراً مباشراً على العائلة. ولتعد إلى الأسماء المعروفة.

إن فرنسيس مراض، الذي كان نصيراً لتحرير المرأة، كان يرى، مع ذلك، أنه لا ينبغي تعليمها سوى القراءة والكتابة والحساب ومبادئ الجغرافيا وعلم اللغة: «لا غرابة في قصر تربية المرأة على دائرة التعليم الأولى. فالدراسة المتعمقة للعلوم تؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها». ثم إن مراض يقصد أن هذا سيوقف فيها الميل إلى الحرية والرغبة في «الاقتناء بالرجل، فتهمل واجباتها المنزلية وأطفالها» وربما يمن لها أن تضع نفسها فوق الرجل» (نقل عن: ١٦٥، الجزء ٢، ص ٥٩).

أما نجيب الحنايد فقد كتب يقول إن المرأة في عصرنا يجب أن تكون متعلمة، ولكن هذا يعني مجرد «معرفة قليل من كل شيء»، حتى لا تبدو جاهلة في مجالها وحتى تشعر بالحياة شعوراً أكمل» (٩٧، ص ١٤٠).

أما الكواكبي، الذي يبدو أنه كان يتقاسم بمسئولية وجهة نظر قرويه غير المألوفة، فقد أكد أن المرأة هي «النصف المضّر» للجنس البشري (٤٥، ص ٤٢). أما فرح أنطون، المتحرر في تفكيره، فقد رأى أن مصير المرأة يجب أن يتحصر في «تربية الأطفال والتدبير المنزلي وفي دور رفيقة الزوج» (٢٦٠، المجلد ٤، ص ٥٧). بل إن قاسم أمين، أكثر أنصار تحرير المرأة ثباتاً، يطرح المسألة في نهاية الأمر على هذا النحو، فقد كتب في كتاب «المرأة الجديدة»: «إني ما طلبت المساواة بين الرجل والمرأة في شيء منها لمن الحقوق السياسية... لأنني أرى أننا لا نزال الآن في إحتياج كبير لرجال يحسنون القيام بالأعمال العمومية. وأن المرأة المصيرة ليست مستعدة اليوم لشيء، مطلقاً ويلزمها أن تقضي أعواماً في تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تنهي إلى مسايرة الرجال في ميدان الحياة العمومية» (٩٠، ص ٧٨ - ٧٩).



وهو يرى أن تحرير المرأة لابد وأن يؤدي إلى حسن أدائها لوظائفها التقليدية - الزواج والاحجاب وتربية الأطفال (٩٠ - ٩٣ ص ص ٩٤).

ويقصر قاسم أمين مشكلة المرأة على حدود حياتها العائلية الخاصة. مع أنه يرى أن بإمكانها عند الضرورة أن تعمل لعاشة نفسها وأطفالها. وفي هذا السياق، فإن دائرة المعارف التي يوصي بها للمرأة هي تربية الأطفال والتدريس والطب. ولم يخصص للمرأة في المستقبل سوى دور ربة البيت. وكتب فقال إنه عند ذلك ستكون قد «اختفت من عالم الوجود تلك الأنثى، تلك الذات البهيمية التي كانت مغمورة بالزينة، متسرلة بالأزياء، منغمسة في اللهو، وظهر مكانها امرأة جديدة هي شقيقة الرجل وشريكة الزوج ومربية الأولاد ومهذبة النوع. هذا التحويل هو كل [كذا!!] مانتصده» (٩٠، ص ت). ويمكن تفسير قاسم أمين في أنه، في ظروف الشرق آنذاك، لم يكن بالإمكان أن يدور حديث عن المساواة العقلية بين الرجل والمرأة. وبالنسبة للعالم العربي لم تكن مسألة المرأة مشكلة حقوق سياسية ومساواة اجتماعية بين الرجل والمرأة، وإنما مسألة عائلة وحياة زوجية وتربية أطفال.

وتعليلاً لتأكيداته، لجأ قاسم أمين إلى القرآن والسنة وإلى تاريخ الإسلام وتاريخ الشعوب الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية. وكذب أولئك الذين يعتقدون، ثباتاً منهم على مبدأ حرمة التقاليد، أن القرآن يكرس حالة المرأة وإنها حالة ناشئة عن واجبها الاجتماعي<sup>(١٩)</sup>. وحاول قاسم أمين إثبات أن المرأة كانت في فجر الإسلام، تشغل مكانة أسمى مما لا يقاس بما في العالم الإسلامي الحاضر، وأنه ينبغي التحلل من التقاليد الدخيلة على الإسلام «الصحيح»: ولما كان من أتباع محمد عبده، فقد دعا المسلمين إلى «العودة إلى النبي». ويتعلق هذا خاصة بمسألة الحجاب. فقد بين قاسم أمين أن القرآن لم يأمر بالحجاب وأن المرأة السافرة لا تدخل بغريضة الدين. وأدان تعدد الزوجات ودعا إلى منح المرأة الحق في الطلاق.

وفي طرحه لمسألة المرأة، اعتمد قاسم أمين على ثلاثة مبادئ أساسية:

١ - «حالة المرأة في الهيئتين الاجتماعية تابعة لحالة الآداب في الأمة» (٨٩، ص ٤).

٢ - «أن طبيعتها (المرأة) العقلية والأدبية قابلة للتتري كطبيعة الرجل... وإنها إنسان (مثل الرجل)» (٩٠، ص ب).

٣ - «... تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها بما لايسهل تحقيقه، وإلغا يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية. وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم وتبدل ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط، وإلغا هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً، ثم تسرى من الأفراد إلى مجموع الأمة، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة» (٨٩، ص ٩).

ويتبعاً كان الجميع - أنصار تحرير المرأة وخصومه على حد سواء - يربطون مباشرة بين حالة المرأة في المجتمع المعاصر لهم وبين انحطاط العالم الإسلامي، ثم يربطون بين هذا الانحطاط وبين تحلل الإسلام. فقد كان قاسم أمين أول من أكد، على العكس من ذلك، أن الأزمة التي تعاني منها الشعوب الإسلامية نتيجة لانحطاط العائلة وناشئة عن الحالة الذليلة للمرأة (٩٠، ص ص ١٣٣ - ١٣٥: ٨٩، ص ص ١١٨ - ١١٩). ولما كان الإنسان يتلقى التربية أساساً في العائلة، حيث تأخذ شخصيته في التشكل بتوجيه من الأم، ولما كان

الكمال الأخلاقي للفرد، من وجهة نظر المصلح الاسلامي. عاملاً مقررًا لرقى المجتمع، فتنرتب على ذلك ضرورة اعلاء شأن المرأة في العائلة وتحريرها من الحجاب، وضرورة تعليم المرأة. ولذا ينبغي تغيير عادات التربية وأساليبها، ولا مندوحة من أن يراعي شيوخ الاسلام احتياجات المسلمين عند حل مسألة المرأة.

وكتب الأكاديمي ا. ي. كراتشكوفسكي في مقدمته لترجمة «المرأة الجديدة» فقال: «لقد كان قاسم أمين أول مسلم في مصر يرفع عقيرته بهماس لنصرة حقوق النساء المستباحة. ولا تكمن مآثرته في مجرد أنه صاغ مسألة المرأة صياغة منهجية وبلورها في تفاصيلها لأول مرة، بل وفي أنه جعل الدفاع عنها هدف حياته، مكرسًا لها بوجه خاص نشاطه الأدبي» (٥٧، ص ١٢٧). ومن الصعب إضافة المزيد إلى ذلك القول.

أما المقدسي، الاختصاصي اللبناني في علم الأدب، فهو يورد في مؤلفه البالغ الأهمية «الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث» آراء العديد من كبار الشعراء والكتاب العرب تدل على أن فريقاً كبيراً من المثقفين العرب ظل محافظاً في مسألة المرأة حتى في الربع الأول من القرن العشرين. فقد تحدث الشاعران المعروفان أحمد شوقي وحافظ إبراهيم عن ضرورة التحرير التدريجي للمرأة. ويرى مفاده أن الحجاب لا يحول دون تطور المرأة للنسجم. أما المغلوطي، الكاتب المصري المعروف في أوائل القرن، فقد كان يرى أن الرجل يجب عليه أن يرتفع بالمرأة إلى مستواه، كي يجد فيها خلاً وفيًا. (١٦٥، الجزء ٢، ص ٥٥ - ٥٨). كما ظهر من يصر عن مثل هذا الرأي في البلدان العربية الأخرى. وهكذا، ففي مجلة «خير الدين» التونسية (١٩٠٦)، يمكن العثور على حديث عن العواقب الوخيمة لجهل النساء وعن ضرورة تزويد المرأة بتعليم أولي خليق يساعدها في أن تصبح ربة بيت ومربية نموذجية للأطفال. ويتنقد كاتب هذه الأحاديث أسلوب تحرير المرأة في أوروبا، حيث تمحور المرأة على «حريات كثيرة جداً» الأمر الذي يجعلها بوجه خاص منافسة للرجل في مجال النشاط العملي (١٩١، ص ٦٩).

وهكذا تبنت في الفكر الاجتماعي العربي معالجتان لمسألة المرأة. فقد رأى البعض أن نهضة الشعوب الاسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية ليست ممكنة إلا على أساس التقاليد والحضارة الاسلامية، ولذا فمن الضروري أن يسان نظام الأشياء المألوف، وذلك بوجه خاص فيما يتعلق بحالة المرأة. وكان الآخرون أنصاراً للإصلاحات، إلا أنهم لم يسعوا إلى فوز المرأة بحقوق متساوية مع الرجل. وكانوا في أحسن الأحوال ينادون بحق المرأة في الطلاق وحفظها في الخروج سافرة، وكانوا يعارضون تعدد الزوجات. إلا أنه حتى في هذا لم تكن ثمة مبدئية تامة، مثال ذلك أن حق المرأة في الطلاق لم يكن ينظر اليه بوصفه حقاً مطلقاً، وإنما رهن برغبة الزوج أو قدرته على إعالة زوجته (أنظر في هذا الصدد مقترحات محمد عبده حول ادخال التعديلات على أحكام الشريعة في الطلاق) (٩٠، ص ٢١٧ - ٢١٨). ولم يسار بين حق المرأة في العمل وحق الرجل؛ فقد حصر مجال اشتغال المرأة في أضيق الحدود.

وبما يسترعي الانتباه أنه في سياق المناظرة، كان «التقليديون» و«المجددون» المسلمون يلجأون في الدفاع عن مفاهيمهم إلى القرآن والسنة وإلى أمثلة من تاريخ الاسلام، الأمر الذي لا شك في أنه كان يضفي أهمية خاصة على رأيهم في آراء جماهير المسلمين؛ إن كونه كثير من آيات القرآن حسالة أوجه وتعدد معاني التعبيرات الواردة فيه وفي السنة قد وفرا أوسع رحابة للتفسيرات المتعارضة.

كما يسترعي الانتباه أن أنصار تحرير المرأة كانوا في غالبيتهم من «المتحمسين للغرب» على اختلاف ميراثهم. وكانت مواقفهم غنية بالأمثلة ليس فقط من تاريخ الاسلام، بل ومن تاريخ أوروبا والولايات المتحدة

الأميركية وباستشهادات متواترة ليس فقط من القرآن والأدب الديني، بل ومن الأعلام الأوروبيين، وبمقتضفات مسمية من مؤلفات الكتاب الغربيين. وبدل هذا على أن المناظرة التي دارت حول مسألة المرأة كجزء من الصراع بين القديم والجديد حول طريق تشكل المجتمع البورجوازي في البلدان العربية، كانت من الناحية الموضوعية مناظرة تستوجب في الوقت نفسه نصلاً من أجل التمثل الفعلي لبعض الجوانب الإيجابية في «التراث الأوروبي».

## نقد التفاوت الاجتماعي

تبين دراسة التاريخ الحديث للبلدان العربية أن حياة الجماهير الشعبية ومشكلات العلاقات الاجتماعية لم تلق عناية جديّة من جانب القادة الاجتماعيين والأدباء العرب. ولم ينتبه إلى بؤس الإنسان البسيط غير بعضهم. إلا أن المفكرين العرب، وهم يولون انتباههم إلى الشخصية الإنسانية ووضعا في المجتمع، لم يكن بوسعهم أن يبرأوا من الكرام بالمفارقات غير العادية ليس فقط في المساواة الحقوقية، بل وفي المساواة الاجتماعية بين الناس. فقد وجهوا النظر إلى احتداد حالة الجماهير الفلاحية المعذرة وعامة سكان المدن من صفاء التجار والموظفين وغيرهم. وما أن الدوائر التقدمية بين الأوساط الاجتماعية العربية لم تكن ترى في أفقر فئات السكان سوى معذبين، فقد رأّت أن واجبهما الأخلاقي والاجتماعي إنما يتمثل في الرأفة بالمستغلين والمهائنين. وكقاعدة، فقد كانت هذه الأوساط تبحث عن المخرج في الأعمال الخيرية. لقد دعا الإيديولوجيون العرب أغنياء هذا العالم وأقرباء إلى معاملة الفقراء بالمعروف والعطف على حالتهم وانصافهم. وكثيراً ما كانت هذه الدعوات مصحوبة بتحذيرات وإشارات إلى مخاطر الثورة الاجتماعية. بل وبالإعتراف أحياناً بمشروعية مثل هذه الثورة كوسيلة أخيرة، وإن لم تكن مستحسنة، للنهضة الاجتماعية للمجتمع ولإقامة العدالة الاجتماعية. وكانوا يقصدون بذلك الحد من إمكانية الربح السهل والفضاء على التفاوت الصارخ في توزيع الثروات على أساس مكانة العامل على عمله كمكافأة منصفة. ولم يكن أنصار العدالة الاجتماعية في الشرق العربي كلهم أو جلهم يسمعون إلا إلى تخفيف محسوس إلى هذا الحد أو ذاك للتفاوت الاجتماعي. وكانت الوصفات المتعلقة بالوصول بالعلاقات الإنسانية إلى حد الكمال، بل والمخططات الطوباوية أحياناً لنظام اجتماعي «أمثل»، كانت تعكس النزعة الإنسانية للإيديولوجيين العرب، التي تشكلت بفضل تفاعل مؤثرات الحركة التحررية في العالم العربي والأفكار التنويرية والتقاليد الإنسانية في الثقافة العربية والعالمية. وإنّما أن هذا المخطط لئلا هذا الهيكل الاجتماعي الذي لا يدع مجالاً للمفارقات الحادة لتفاوتات الملكية بين الناس، غالباً ما كان يقضي بأن تتولى الدولة تنظيم التعاون بين السكان من أجل الصالح العام. فقد كان القادة التقدميين العرب ذوو الأفكار المتحررة يحملون بالرعاية الشاملة. وفي هذا السياق، حاول الكتاب العرب إثبات أن من اللازم والواجب والممكن تغيير الظروف المادية لمعيشة الناس والقضاء على التفاوت الاجتماعي على أساس علاقات إنتاجية بورجوازية. وكانوا يريدون الشعور على حل للتناقضات الأتلية بين الأغنياء والفقراء في أطر إصلاحات ليبرالية. ولم يكن ثمة من يعرف بعد السبل الحقيقية لتغيير عالم الناس، بل إن الذين كانوا، كالبرجاني، يشعرون شعوراً حاداً بخصمية الثورة الاجتماعية ويدركون أنهم ينادونهم بالعدالة الاجتماعية، إنّما يدافعون بوجه خاص عن مصالح الطبقة العاملة، كانوا يرون أن الدواء الشامل للتعاسات لا يمكن في القضاء على الملكية الخاصة - إذ لم يتطاول أحدهم عليها، ولم يطرح أحد مسألة من الذين يجب أن تكون وسائل الإنتاج من نصيبهم - وإنّما يمكن ذلك الدواء في التنوير والأعمال الخيرية، وفي أحسن الأحوال، في الترويج لفكرة نزع الاشتراكية التدريجي ضمن الهيكل الاجتماعي - الاقتصادي القائم.

وربما يدعو إلى شيء من الدهشة أن الإيديولوجيين العرب، إذ يدرسون مشكلة التفاوت الاجتماعي،

ينتهي عن حلول طوباوية، حتي في أوائل القرن العشرين. وذلك في وقت كان الانتشار الواسع فيه من نصيب الماركسية التي كان بالامكان تبنيها وكان بالامكان خوض الصراع معها، غير انه لم يكن بالامكان تجاهلها. ويجب تفسيراً لهذه الظاهرة عند ذ. انجلز، في أعماله المكرسة للاشتراكية العلمية، فالاستنتاجات التي وصل اليها ذ. انجلز حول تطور الفكر الاشتراكي في أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر يمكن، في رأينا، أن تتناسب مع الحالة الفعلية في العالم العربي في أوائل القرن العشرين. ففي ذلك الوقت، وفي أكثر البلدان العربية تطوراً - مصر وسوريا - «كان أسلوب الانتاج البورجوازي والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا، لا يزالان غير متطورين إلى حد بعيد». ونتيجة لذلك «كانت النزاعات الناشئة عن النظام الاجتماعي الجديد لا تزال في المهد». إلى جانب أن «وسائل حلها أيضاً كانت في تلك الفترة أقل نمواً بكثير» (٨، ص ٢٦٨). إن الحالة غير المتطورة للعلاقات الاجتماعية في الشرق مع الماهم السطحي العام بحالة الطبقة العاملة في الغرب، كانت تطابقهما نظريات هي أيضاً غير متطورة. وهذا هو كل ما في الأمر. وما يسترعي الانتباه بقصة خاصة أن العرب كانوا يتعاملون مع الاشتراكية تعاملهم مع نظام اجتماعي مثالي ولو أن كل امرئ، كما لاحظ شميل، يؤمن بالاشتراكية على نحو ما يفهمها، لا على نحو ما هي عليه أو على نحو ما يجب أن تكون عليه (١١١، ص ٦٩٣). ويعبر ذلك بوجه خاص إلى أن العالم الرأسمالي الذي تعامل معه العرب طويلاً بقياس المثل العليا للمثوريين القرنين، كان يكشف أمام العرب كل يوم فعلاً عن نقائصه العنصرية، ومن هنا النزوع الطبيعي إلى تخليص الشرق من الكوارث الاجتماعية التي تحملها الرأسمالية معها.

ولتشخيص الايديولوجيين البورجوازيين العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يصلح جداً الوصف الذي قدمه ذ. انجلز للاشتراكيين - الطوباويين في «مقدمة الطبعة الإنجليزية لـ (بيان الحزب الشيوعي) عام ١٨٨٨»: فقد كان هؤلاء «سحرة اجتماعيين وعدوا بشقاء كل الملل الاجتماعية باللجوء إلى كافة الترفيعات دون أي مساس برأس المال والربح... كان هؤلاء اناسا يقفون خارج حركة الطبقة العاملة ويمسكون بالأجر مساعدة الطبقات (المتفككة)» (١٣، ص ٣٦٦). وكان تنبؤهم بمستقبل الانسانية نسبياً ومحدوداً وخطأ في أغلب الأحيان. أما اشتراكيتهم فقد كانت اشتراكية عفوية. ولكن أهميتهم كانت تكمن، على أية حال، في انهم كانوا يتحركون في الاتجاه الذي كان تطور المجتمع يسير فيه بالفعل.

وفي مؤلفات الكاتب المسرحي والأديب الاجتماعي اللبناني نجيب الحداد، الذي عاش وعمل في مصر مدة طويلة، تصبح مشكلة العلاقات الاجتماعية للمرة الأولى موضوعاً متميزاً. وكانت نقطة الانطلاق بالنسبة لنجيب الحداد هي الفكرة القائلة بأن الحياة والنزوع إلى صونها أهم ما يقرر أفعال الانسان (١٠٧، ص ١٤٩). وكانت الحالة التنصص لصغار الموظفين «الذين يعدون محور الأعمال وركيزة الخدمات» (٩٧، ص ٣٤) قد جرّت الحداد إلى اليأس. وهو، بطبيعة الحال، لم يتعمق في جوهر الظواهر الاجتماعية ولم يثر الشكوك في شرعية وجود الفقراء والأغنياء. ذاته. وكان يروج لضرورة الأعمال الخيرية، معتبراً أن الأغنياء والأقرباء يجب أن يهتموا بالفقراء والضعفاء (٩٧، ص ١٢). ويطلب الحداد من الحكومة توجيه الانتباه إلى حالة الشعب العامل البائس، ويطلب من الأغنياء والأقرباء التنازل ومساعدة الفقراء. وكتب الحداد في أحد مقالاته فقال: «ما أبلغ الجرم الذي يقرفه الأغنياء الذين يبدون ثرواتهم على نحو غير مطلوب. أه لو أنفقوا النقود على المؤسسات الخيرية، بمنحها قوافض ثرواتهم أي جرم يقرفه الأغنياء الذين يستنزفون الانسان العامل الخادماً أه لو أدرك الفني، أن المسألة لا ترتدي الأسمال دوماً، وأن الفرصة لا ترفل في الجحر دوماً وأن الفقير أكرم للمجتمع البشري من الفني إن العامل المتوسط المبتكر مفيد للبلاد، وجندي مدافع عن الوطن» (٩٧، ص ١٠). واستناداً إلى تجربة أوروبا، يروج الحداد للأغنياء بخطر تقجر سخط الفئات المضطهدة: «... أم أن الأغنياء لا يرون ما نراه، عند النظر إلى الأغنياء والفقراء في أوروبا واستخلاص عبرة من ذلك؟ فنحن نعرف أن أوروبا تحيا بين الفوضوية المتسرعة والاشتراكية الايجابية، ونرى الدور التي دمرها الحرمان، وهلاك الأنفس

التي باتت فريسة الأغنياء واليأس... (٩٧، ص ١٠). ثم: «إنني أخشى أن ينوبوا (الفقراء) بأنفسهم، وحينئذ سيلمع برق يأس جديد في الشرق» (٩٧، ص ١١).

كما تحدث بهذه الروح الشعراء العراقيون المعروفون، الزهاوي والرسائي وبحر العلوم والجواهري والشاعران المصريان حافظ إبراهيم والكشاف وغيرهم. ويورد أنيس الحوري المقدسي آراء الكتاب العرب المميزة في هذا المعنى. وهكذا فقد دعا الشاعر المصري الكبير حافظ إبراهيم (١٨٧١ - ١٩٣٢) الأغنياء والوجاهة إلى تعليم الفقراء وإتاحة الفرصة لهم لكسب العيش تقديراً للثورة الاجتماعية التي توشك أن تنفجر، ودعا إلى الأعمال الخيرية. وكتب اللبناني نسيب أرسلان في قصيدة مكتوبة في سنة ١٩١٢، محملاً المالكين من تفجر السخط لدى الطبقات المعذبة، فقال: «إن لم ينالوا حقوقهم سلمياً، فسوف يحل يوم ينتزعونها بأنفسهم، وتهرق السيوف الدماء... واليكم مثال التمردات في الغرب، الزلزلة للجبال، والمطوحة بها إلى الهاوية» (١٦٥، الجزء ٢، ص ٢٥).

كما يتردد تمجيد الأغنياء في مقالات الكاتب المصري ولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩١٢). وكتب في دراسته «عمال الدولة العثمانية»: «نحن سنتكلم والعمال سينفلقون. ونحن سنتادي وسوف يساندوننا» (٢٩، ص ٢٤). ومع ذلك، فإن هذا التهديد على شقعي الأدبي الاجتماعي ولي الدين يكن كان صيحة يأس. لقد كان يعتبر التفاوت الطبقي طبيعياً ولم يكن يؤمن بفعالية النضال الجماهيري وإمكانية الانتصار النهائي. ويوصفه متوراً حقيقياً، كان يري الطريق إلى إصلاح حالة الكادحين، الذين اتخذ منهم موقف العطف السافر، في نشر التنوير وفي التخلص عن العادات الضارة والأباطيل وفي القضاء على الجور الانقطاعي وتمجيد المرأة وما إلى ذلك. وكان هذا الإيمان بالتحديد بجيروت التنوير بالمعنى الواسع أحد الأسباب النافذة الرئيسية التي جعلت من ولي الدين يكن نصيراً لانهلثرا «المتحضرة».

وكان ما يجمع بين دائرة الناس المتنورين، الذين أبدوا اهتماماً بموضوع العلاقات الاجتماعية، هو تسليمهم بحقيقة التفاوت غير الجائز في توزيع خيرات الدنيا في المجتمع وخطر الانفجار الاجتماعي الكامن في ذلك، كما بهنت هجرة الدول الأوروبية. إلا أن أحداً لم يكن يدرك بعد آنذاك جوهر المشكلة. وبقيت الفكرة التقليدية والقائلة بأن النظام القائم، وخاصة الفقر والغنى، من تقدير الأمر الإلهي. وكان الكواكبي هو الآخر يشارط الإيمان بفكرة مماثلة. غير أنه أدخل عنصراً جديداً في طرح المسألة، وإن لم يلق مع ذلك صياغة منهجية في مؤلفاته.

وفي تحليله لطبيعة الاستبداد، أعرب الكواكبي عن احتجابه على «استبداد الملاك» وعلى الشرأ، الفاحش للبعض والفقر الشديد للبعض الآخر. ويرى الكواكبي أن الثروة الفاحشة تشكل أساساً من أسس الاستبداد الاجتماعي والسياسي، وتقسّم الناس إلى سادة وعبيد وتقود الشعوب أحياناً إلى فقدان استقلالها (٤٥، ص ٤٦-٤٧).

ويطرح الكاتب العربي فكرة مؤداها أنه في أية علاقات متبادلة بين الناس لا ينبغي السماح بتمتع البعض بكافة خيرات الحياة بينما البعض الآخر لا يخصه سوى الكدح الشاق والمعاناة. وهو يرى أن بؤس الغالبية الساحقة من الشعب يتعارض مع القرآن.

إن الثروة تفسد الانسان، أما فساد الأخلاق فانه بدوره يقوي فيه الميل إلى الجشع. وربما كان الكواكبي هو أول من أذن للجشع بهذه الدرجة من اللذة في الأدب العربي الحديث.

وهو يتحدث بألم وسخط عن أنه يوجد في المجتمع المعاصر له كثير جداً من الكسالى والطفيليين الذين يحبون على حساب من يكسبون، الأمر الذي وجد انمكاساً خاصاً له في فكرته عن التوزيع الجائر للخيرات المعيشية (٤٥، ص ٤٢ - ٤٣).

وفقاً لتقديراته الماثلة إلى حد بعيد لتقديرات فورييه، فإن ما لا يزيد على اثنين في المائة من الناس يحوزون على أكثر من نصف الخيرات المعيشية على الأرض، تلك الخيرات التي تخلقها الانسانية بالعرق والدم. إلا أن كل واحد منهم يعيش «يمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصانع والزراع» وفيما خلا المستبد - الملك والصفوة، يعدد الكواكبي في عداد الطفيليين السياسيين والزراء والمرابين والاحتكاريين الذين يستغلون بالاستبداد - أي كل الحازنين على ثروات فاحشة - ورجال الدين والنساء اللاتي لا ينتجن شيئاً. وباختصار، كل من لا يشتغل بعمل مفيد للمجتمع (٤٥، ص ٤٢ - ٤٣).

وبما يسترعي الانتباه أن الكواكبي يضع المسألة الفلاحية في مركز المشكلة الخاصة بالعلاقات الاجتماعية. وإذا تمسك برأى مثالي عن أصل تفاوت الملكية (خلق الله الانسان كاملاً، ولكن الانسان فسد وأخذ يسجد للثروة والجمال وما إلى ذلك) فإن الكواكبي (شأنه في ذلك شأن غالبية القادة الاجتماعيين والسياسيين في عصره)، يميل إلى أن يجد سبب فقر الفلاحين، إلى حد ما، في الكسل الذي يتصفون به على حد زعمه<sup>(٢٠)</sup>. ولكن بصورة جزئية فقط. خلافاً لغيره، كان الكواكبي يدرك ضرورة الحل الجذري للمسألة الزراعية، وكانت الملكية المقارئة الفلاحية الصغيرة هي المثل الأعلى للعادلة الاجتماعية عنده. وهو يؤكد، استناداً إلى القرآن، أنه لا ينبغي أن يتمتع بالأرض سوى من يفلحها (٤٥، ص ٤٥) ويقول إن الأرض هبة الله، وينبغي الاستفادة منها استفادة مشتركة. وينبغي على الفلاح الذي يفلح الأرض، أن يؤدي الضرائب - الزكاة والعشر والخراج - على نحو ما أمرت به الشريعة. ومع أن هذه الضرائب، كما هو واضح، تقضي بخصم ما يصل إلى ٢٠٪ من الدخل، فإن تحديد المكوس الضريبية في ظروف البلدان العربية وفي أوائل القرن العشرين بخصم الدخل كان يعني على وجه الإجمال تخفيفاً ملحوظاً بالنسبة للفلاح.

وكخطوة أولى ضرورية وعاجلة نحو حل المسألة الفلاحية، يطالب الكواكبي بتنفيذ اصلاح زراعي يرتكز على نظام الملكية العقارية الفلاحية الصغيرة ويوصي بوضع تشريع يمنع استبعاد الفلاح وفقاره.

وفي طرحة للطريق إلى حل مشكلة التفاوت الاجتماعي، يتقدم الكواكبي خاصة بالمبدأ الخاص بـ «التراكم المعتدل» ضمن حدود لا تتجاوز المتطلبات الانسانية.

وفي هذا الصدد، لا بد من التوقف عند موضوعة «الكسب المشروع» القريبة من وجهة نظر روسو والمتلفة معها في حق «المستأثر الأول».

فالتراكم مباح، إذا ما حدث «بشكل مشروع فقط» - إذ ينبغي الحصول على الثروة إما عن طريق «بذل الطبيعة» أو لقاء مقابل مساو لها.

ولا ينبغي للثروة أن تتجاوز متطلبات الانسان مجاوزاً كبيراً وألا تكون الثروة بحيث تلحق أضراراً بأفراد آخرين، الأمر الذي لا مفر من حدوثه في حالة «احتكار الضروريات» أو مزاحمة الأغنياء للزراع والصناع (٤٥، ص ٤٥ - ٤٦).

وفي معارضته للراب<sup>(٢١)</sup>، الذي حرّم القرآن، لا يرفض الكواكبي مبدأ التراكم الخاص ذاته. ولكنه، بوصفه ايدولوجياً للبرجوازية العربية الآخذة في التشكل، ينادي بالاعتدال، ويشجب التمييز والاسراف ويشيد

بالحرص وباستخدام رأس المال استخداماً وحيداً.

ولم يكن بمقدور الكواكبي أن يرتفع إلى مستوى المثورين الفرنسيين في فهم طابع العلاقات البورجوازية. وهنا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في اعتبارنا الفارق بين اللغة الثالثة الفرنسية والبورجوازية القومية العربية الضعيفة، التي لم يكن في داخلها أي تمييز دقيق حتى في أوائل القرن العشرين. وقد نظر الكواكبي إلى جوهر الأشكال الرأسمالية للاستغلال وإلى الريح الرأسمالية نظرة غير سليمة. وعندما يتحدث عن الثراء الفاحش والاستثمار الجائر والربا يقصد قبل كل شيء ثراء الاقطاعيين والنهب الاقطاعي والفائدة الربوية وما إلى ذلك. أما التراكمات النقدية في وسط البورجوازية العربية فقد كانت في ذلك الوقت لازوال نافهة نسبياً، الأمر الذي كان يعماشى تماماً مع مطالب الكواكبي المتعلقة بالتراكم المتدلل.

ولا يتجرأ الكواكبي بعد على تخليص مجتمعه المثالي القادم من تفاوت الملكية. فأسله ومستوى العلاقات الاجتماعية الذي كان قائماً آنذاك في بلدان الشرق الاسلامي لم يسمح له بتجاوز إطار الأفكار المألوفة. وفي مجتمعه الكامل، الذي اعتبر مثله الأعلى مجتمع عهد الخلفاء «الراشدين»، يستمر الأغنياء والفقراء والملوك والصالحين في الوجود (٤٥، ص٦٦)، وإن كانوا سواء أمام القانون. وقد تحدث بوصفه ايديولوجيا للبورجوازية العربية، محاولاً الوصول بالمجتمع إلى حالة من «التوازن الآلي». ويقلق هذا الاتجاه تطوراً كاملاً في آرائه عن الدولة.

وفي المجتمع «المتوافق» والعاول» يحصل الاتسان، وفقاً لما يذهب إليه الكواكبي، على كل ما تعدّه به الجنة تقريباً. وسيجد أعضاء الجماعة أنفسهم في علاقات «اشتراك عمومي» يرتكز على أساس مبدأ المنفعة للاتسان، وهو المبدأ الذي يعتبر في الوقت نفسه سر «نجاح الأمم المتقدمة» (٤٥، ص٤٤، ٥٨، ٨٦). وقد أكد أن هذا «الاشتراك العمومي» على وجه التحديد هو ما يسمي إليه «كومون، وفنثان، ونيهلست وسوسيلالست»\* (١٨٣ - ١٨٤). وفي مجتمع منفعة عامة كهذا يشغل كل فرد بعمل مفيد للمجتمع، وهو واجب حيوي للاتسان (٤٥، ص٦٥ - ٦٦، ٨٥). ويعتقد الكواكبي أن العمل يتجسد فيه الأمر الإلهي الذي «يجازى» بموجبه كل امرئ «حسب عمله» (٤٥، ص٤٤)، أو حسب لقاء مقابل مساور. ويصبح آنذاك عمل الانسان العامل والفلاح والكاتب مسألة شرف وواجب. ففولة الكواكبي المثلى - دولة الحقوق الديمقراطية المكفولة (انظر: ٤٥، ص٦٥، ٨٦ - ٨٧) - كانت مدعوة لحل كافة تناقضات العصر.

إن الاشتراكية البورجوازية الصغيرة، التي يحصل في ظلها كل امرئ على ما اكتسبه بعمله هو، والتي تتفق مع «الطبيعة الانسانية» ومفهوم الحياة العقلانية - الأخلاقية (٢٥، ص١٥٧)، تتردد أصدائها في التأكيد على ضرورة القضاء على التفاوت الاجتماعي الحاد، وهو تأكيد يجد تعبيراً عنه في الدعوة إلى القضاء على «استبداد الملوك» (٤٥، ص٥٧ - ٥٨) وإلى «التقريب بين الناس في الحقوق والظروف المعيشية، وإلى تظهير المجتمع من الطغيبين ومن الذين يحيون حالة على الآخرين».

وخلافاً للكواكبي، الذي استند إلى نقد مثالب النظام الاقطاعي للدولة العثمانية، فإن مفكراً عربياً آخر، هو الريحاني، الذي عاش عدة سنوات في الولايات المتحدة الاميركية، قد تسنى له أن يرى التناقضات التنافسية التي تتحرر في جسد المجتمع البورجوازي، رؤية واضحة. فقد وجه نقداً صارماً لأميركا «الحرة»، التي

\* الشيوعيون والثوار الايرلنديون والمعميون والاشتراكيون. - المترجم.

يسود فيها الكذب والجري وراء الربح واتعدام العدالة ويؤس الغالبية من الشعب، و«حيث أصبحت الأغلال أكثر تنوعاً وظهر فيها بدلا من بعض النخاسين، نخاسون آخرون» (١٢١، الجزء ١، ص ٨٢). ولم يتسن للريحاني تفسير جوهر الرأسمالية تفسيراً علمياً. إلا أنه كان من الواضح تماماً له أن مصدر الشر على الأرض لا يمكن في خصائص الطبيعة البشرية الأولية ولا في العذاب والمثنية الحتمية المحكوم بها على الانسان، بل يمكن أساساً في قسوة النظام الاجتماعي القائم وظلمه. وكان يرى أن النهوض الصناعي، الذي كان من المفروض أن يوفر للانسانية الرفاهية وفرصة التعبير الأكمل عن امكانيات كل عضو في المجتمع، لا يؤدي إلا إلى تقوية اضطهاد الانسان للانسان. وكان يرى أن العمل في أوروبا وأميركا المتحضرتين قد تحول إلى عبودية، فهو لا يشبع احتياجات الانسان المادية ولا يسمح له بالتطور الروحي. ويؤكد الكاتب إنه لا يجوز «أن يستنفد الانسان ذر الروح الحية قواه ارضا، للاحتكارات والأحزاب السياسية مدعماً بذلك النظام الاستبدادي» (١٢١، الجزء ١، ص ١٠٧). فالانسان في ظروف كهذه لا يجد السعادة، التي لا يمكن بلوغها إلا في العمل الذي يرتفع إلى درجة الكمال (١٢١، الجزء ١، ص ٢٠٢) (٢٢). ويستخلص الريحاني استنتاجاً مهماً حول ضرورة التغيير الاجتماعي للعالم. وكتب يقول: «إن نظاماً اجتماعياً يقوم على بؤس جزء من أعضائه هو نظام حالك السواد ومنحل ويحتاج إلى الإصلاح والتقويم» (١٢١، الجزء ١، ص ٨٣). وفي هذا السياق، لم تفارق ذهنه فكرة التخلص الواجب من التوزيع الجائر للثروات. فهذا التفتت، في رأي الريحاني، مصدر التفاوت الاجتماعي ومصدر كل شر اجتماعي عموماً في نهاية الأمر (١٢١، الجزء ٢، ص ٤٠).

وقد أدرك الريحاني أنه لا يمكن بلوغ العدالة الاجتماعية «إلا عن طريق التغيير الجذري للنظم» (١٢١، الجزء ٢، ص ٤٠). وأن الشر لن يتلاشى من تلقاء نفسه، بل ينبغي القضاء عليه: «ينبغي للانسان مقارعة الحجة بالمجدة والرد على النير بكلمة الحقيقة، وإذا اقتضى الأمر، بالتمرد والعصيان، عندئذ يغدو التمرد حقيقة والعصيان واجباً». ثم: «إذا كان النير ثقيلاً، فعلى الناس اسقاطه، وإذا كان الحاكم طاغية فعلى الناس تقويعه أو التخلص منه» (١٢١، الجزء ١، ص ١٧٩).

وكان الريحاني على يقين من أن تركز الثروات في قطب والبؤس في قطب آخر لا بد وأن يقود إلى انفجار ثوري يكتسح عالم الرأسمالية.

بيد أن الثورتين السياسية والاجتماعية لا بد من أن تسبقهما «ثورة روحية» (١١٩، ص ٣٤)، تغيير روحي للانسان. وقد أصبح هذا التغيير هو هدف حياة الكاتب كلها. وفي الفترة من ١٩١٠ إلى ١٩٢٠ أخذت مفاهيم الانقلاب السياسي والاجتماعي نفسها تنواري شيئاً فشيئاً. وصاغ الريحاني عقيدته في قوله المأثور: «في صلاح الفرد صلاح الأمة وفي صلاح الأمة صلاح زعمائها» (١٢١، الجزء ١، ص ١١٩).

وأراء الريحاني تقربه من دعاة «الاشتراكية الأخلاقية»، الذين يعرفون الاشتراكية والطريق إلى بلوغها كسلم لانهاية للكمال الذاتي الأخلاقي للانسان. و«مملكة الأخوة الشاملة» التي نادى بها هي مملكة الاشتراكية. والواقع أن المجتمع الانساني في رأي الريحاني خاضع لقانون التطور على مراحل وفقاً لنمط «النمو والازدهار والانتعاش». وفي هذا السياق تدخل قوى الجديد، في كل مرحلة من مراحل التطور، في نزاع مع قوى القديم متغلبة عليها في نهاية الأمر. وعلى هذا الأساس يستخلص الريحاني في العشرينيات استنتاجاً صحيحاً مؤداه أن المبادئ الحقوقية والنظم السياسية والاجتماعية الملائمة بالنسبة لجيل من الناس، تشيخ وتشكل قيوداً بالنسبة للجيل التالي (١١٩، ص ٢٩). ووفقاً لقانون التطور على مراحل، فإن الانسانية تمر على التناوب بجملة من المراحل: الأبوية - الاستبداد (القطاعية) - المرحلة المستورية (الرأسمالية) -



الاشتراكية. وأي اختلال يبدأ التناوب بقرمه التاريخ بوصفه خطأ (١٢٠، الجزء ٤، ص ١٦١). ويؤكد الكاتب أن العصر الحالي هو عصر الاشتراكية التي يتحرك العالم نحوها بشيات.

ويرى الريحاني أن مجتمع المستقبل هو مجتمع العدالة الاجتماعية الذي سيقدر العمل الانساني فيه حق قدره (١٢١، الجزء ١، ص ١٣٧)، والذي سيحصل كل انسان فيه على حق حرية الفكر والتعبير وحرية العقيدة والعمل (١٢٠، الجزء ٢، ص ٥٦، ٩٢ - ٩٦). وسوف تلغى فيه السلطة غير المحدودة لاناس معينين وتكون الصدارة لـ «قوة الشخصية عموما» (١٢٠، الجزء ١، ص ١٨٣). ويوصفه ايدولوجياً بـ «جوازياً صغيراً، عارض الريحاني الملكية الرأسمالية القائمة على الاستغلال، وأيد الملكية الخاصة القائمة على عمل المالك نفسه أو على عمل المنتج - العامل الأجير والمحاص، إلخ - الذي يجازى عادل الجزء (١١٩، ص ١٤ - ١٦) وهو لا يتمتع في جوهر الملكية الخاصة وتكوين الربح. وسمياً إلى العدالة الاجتماعية، لم يدع إلى القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. وفي مجتمع «الديمقراطية الاشتراكية»، كما يسمى الريحاني مجتمع المستقبل، ستؤم الحكومة الشركات التي تتمتع بأهمية شعبية عامة وستقيد دخول الشركات التجارية والمالية ورجال الأعمال. وتنفيذ الأشغال الصومية. ستشفي الحكومة شركات حكومية لا يتجاوز رأسالها الكلي المجموع الإجمالي لرؤوس أموال المؤسسات والشركات الخاصة والأفراد المستقلين. فالريحاني يتطلع إلى صون التوازن في المجال الاقتصادي، حتى لا تضار مصالح الأشخاص الهائزين على ملكية ضمن حدود «معتدلة».

وفي عالم المستقبل الجديد، تتمتع الأمم كلها (كبرها وصغرها) بحرية ادأوتشونها بنفسها وتتحور من العبودية الاستعمارية ويمسك فيها الكادحون بالسلطة وتتولى منظمة الأمم المتحدة القيادة من خلال جيش موحد. ومع ذلك، فلن تشب الحروب في مجتمع كهذا.

ومع كل القموض القائم في الصباغات التي يتراجع فيها السوسيولوجي للشاعر، ومع كل إيهام تصورات الكاتب وطوبأيتها عن التنظيم القادم للمجتمع الانساني، فمن الواضح أن المثل الأعلى للريحاني هو عالم الحرية والاخاء والمحبة والعدالة والحقيقة والمساواة في روح اشتراكية البرجوازية الصغيرة.

فهو مثل دولة مساواة وعنالة من ناحية، ومن ناحية أخرى هو مثل مجتمع تظل فيه الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتسيطر فيه الديمقراطية البرجوازية، وتجد فيه الاتجاهات الفردية متسعا كاملاً. ومع ذلك، فإن أفكار الريحاني عن المجتمع الاشتراكي لا تأخذ صورتها النهائية الا في العشرينيات.

### الأفكار الاشتراكية في الشرق العربي

اجتازت الاشتراكية في أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر كافة مراحل تطورها من طوبأية إلى علم، وتزايد التحام الاشتراكية العلمية بالحركة العمالية، ومر نشاط الاشتراكيين بفترات من الصعود والهبوط. ومنذ أواخر القرن الماضي حازت الانتهازية في صفوف الاشتراكية - الديمقراطية الأوروبية على نفوذ طاع. بيد أن هذه الأحداث التاريخية المهمة مرت مرور الكرام بالنسبة للجمهور العربي، مع أن الصحف العربية كانت تتابع حياة أوروبا باهتمام، وكان الفكر العربي يذوق فيها فيجد عندها نظريات ومبادئ لإعادة تشييد المجتمع الشرقي على أساس عصري. وظلت غريبة عن العرب آراء الاشتراكيين الطوباويين البارزين من سان سيمون إلى وايتلنج، والانتقال الخطير الذي أحدثه كارل ماركس في العلوم الاجتماعية.

وطبيعي أن معلومات عن الاشتراكية قد تغلفت مع ذلك في الشرق العربي. وبالنسبة للمثقفين العرب، وخاصة في سوريا ومصر، حيث لقيت اللغتان الفرنسية والإنجليزية ذوباً كبيراً نسبياً، كانت الصحف الأوروبية هي المصدر الرئيسي للحصول على معلومات عن الاشتراكيين والاشتراكية. بيد أنه في سيل المطبوعات الصادرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يصعب على الباحث أن يتكشف دلائل اهتمام جاد بالأفكار الاشتراكية من جانب الكتاب العرب.

إن كلمة «الاشتراكية» لا يرد ذكرها في دائرة معارف بطرس البستاني. أما في القاموس التركي - الفرنسي، الذي صدر في اسطنبول عام ١٨٨٥، والذي يتضمن، حسب قول المؤلف، ليس فقط الكلمات التركية الأصلية، بل و «الكلمات والتعابير العربية والفارسية والمستعارة إلى حد ما في اللغة التركية» (١٩٦، ص ١١١)، فتد كلمة «اشتراكيون». ويترجم واضع القاموس هذه الكلمة بـ «ممان عدة: شيوعيون، اشتراكيون، عديمين - ويشير إليها ملحوظة: «كلمة جديدة». وهكذا، ففي الدولة العثمانية خلال الثمانينيات، كانت كلمة «اشتراكية» لاتزال «كلمة جديدة».

وبالنسبة للمثقفين العرب، لم يكن يتدرج تحت هذه الكلمة سوى أهم التصورات وأكثرها تشوشاً عن الحيز والعدالة الاجتماعية. وكانت تروغهم الدعوة إلى «إشاعة كل شيء بلا استثناء» (٢٥٩، المجلد ١، ص ٩٤٦).

وقد كتب عن ذلك الكاتب المصري مصطفى حسنين المتصوري في سفر «تاريخ المذاهب الاشتراكية»: «كثيراً ما نسع عن الاشتراكية، بيد أنه ما أقل الذين يدركون منا جوهر الموضوع. إن غاية ما يعرفونه عندئذ هو أن الاشتراكية مله يدعو إلى مساواة الملكية بين الناس، الأمر الذي يتعارض مع الطبيعة البشرية وأفكار الدينونة عندنا وبعد مجموعاً من الجميع» (١٩٦، ص ١).

في ذلك الوقت، كانت فكرة استحالة تقليل الآراء الاشتراكية فكرة واسعة الانتشار، ولم يكن ذلك قاصراً على شعوب الشرق. وكان الأفغاني واحداً من أوائل الذين تصدوا للاشتراكية بالنقد من وجهة نظر إسلامية. وكتابه الذي يحمل عنوان «الرد على الدهريين» (٨٦) ليس مكرساً لتفنيد المادية كمذهب فلسفي بقدر ما هو شجب للمفاهيم الاجتماعية والانسانية المستندة إلى معتقدات مادية، وكان رداً في نهاية الأمر على أفكار اشتراكية كان فهم جمال الدين الأفغاني لها آنذاك فهماً مشوشاً. فالواقع أن الأفغاني يتصور أن «الاشتراكيين والعنمين والشيوعيين» الذين يستند مذهبهم إلى «مزاعم الدهريين الباطلة» (٨٦، ص ٥٩) لا يفعلون غير التستر على الجهر الحبيث لهذا المذهب بالفكرة التي تتحدث عن وجوب الاهتمام بالضعفاء والفقراء، في حين أن انتصار أفكارهم، حسب ما يذهب إليه الأفغاني، من شأنه أن يكون مصدر شقاء بالنسبة للناس، وكذلك من شأنه أن يتسبب في انقراض الجنس البشري» (٨٦، ص ٦٢).

وتدليلاً على صدق هذه الفكرة التي تعتبر رئيسية في تراكيبه النظرية، يعلن الأفغاني أنه: «يستفاد مما يقولون أن كل الغناء الموجد على الأرض إنما تجود به الطبيعة... ومن حق» الكل التمتع بهذا الجود تمعاً عادلاً. ولهذا السبب يزعمون أن استعواذ فرد واحد على قدر قليل من الهبات خلافاً لغيره يعد بدعة مجرعة، تشوه قوانين الطبيعة. وبدعة كهذه، ينبغي ازالتهلا ويتوجب التخلص منها» (٨٦، ص ٦١). وهو يعتقد أن الماديين يتطلعون إلى «محو مظاهر التفاوت بين الناس وأمارة التفرد في كل فرد، كي لا يرتفع أحد على غيره، وكي يحيا الجميع سواسية وكي يكون لكل الناس نصيب واحد في الحياة» (٨٦، ص ٤٢). ويرى الأفغاني أن وضعاً كهذا من شأنه أن يؤدي إلى إصابة المشروعات بالكساد وإلى الانحطاط الشامل. لأن

الناس إذا جردوا من فرديتهم سيفقدون النزوع إلى العمل: قلن يجدوا معنى للقيام بنشاط عملي. وتوضيحا لفكرته، يؤكد الأفغاني أن كل فرد يتميز بالرغبة الشديدة في الفرد، والنزوع إلى التميز، الذي يدفع الناس إلى التنافس والتباري والتنازع. فإذا ما جردناهم من هذه الرغبة ومن هذا النزوع فسوف تتوقف نفوسهم عن استهداف الكمال في الأعمال وسهمل أذهانهم التعرف على أسرار الوجود... وعندئذ سيكون الناس أشبه بالماشية (٨٦، ص ٤٢). ويضيف الأفغاني: ثم إن قول الماديين إن الدين شيء نازل وإنه لا وجود للحياة الآخرة، إلى جانب وعد من «الاشتراكيين والعلميين والشيوعيين» خاصا «بإباحة كل شيء للكافة، وباشتراك الكافة في كل شيء» (٨٦، ص ٤١)، هذا القول وهذه الدعوة من شأنهما الحكم على البشرية بالتهلكة.

وما لاشك فيه أن رأى الأفغاني، الذي كان يحظى آنذاك بنفوذ ضخم في العالم الإسلامي، كان له تأثير جوهري على جمهور القراء وعلى الرأي العام العربي الذي كان أخفا بالتشكل فعلاً في الربع الأخير من القرن الماضي.

أما لطفي السيد، فقد تصدى للاشتراكية بالنقد من وجهة نظر الليبرالية البروجازية في مصر. ففي مقال «الحرية ونظام الحكم»، المنشور في صحيفة «الحريّة» في ديسمبر ١٩١٣، حاول التدليل على عدم صلاحية المفاهيم الاشتراكية بالنسبة لمصر، مؤكداً على تفوق الليبرالية كملب سياسي واجتماعي - اقتصادي. وفي هذا السياق، أظهر لطفي السيد عدم فهمه جوهر الاشتراكية الحقيقي وجهاً مطلقاً بالماركسية وأعرب عن إيمانه بأن الحكومات التي كانت قائمة آنذاك في أوروبا الغربية، والتي كانت تسيطر عليها الاشتراكية - الديمقراطية الإصلاحية الانتهازية، حكومات تطبق بالفعل أفكار الاشتراكية الحقيقية.

ويتصور الليبرالي المصري أن الفرد، على حد زعمه، يضحي في ظل الاشتراكية بحريته ومصالحه دون مبرر لأجل المجتمع أو الحكومة (عندما يدور الحديث عن المصلحة العامة). ويجد الفرد نفسه تابعاً تبعية استبدادية لإرادة الأغلبية أو أية جماعة من الناس، ويتوجب عليه التخلي عن كل ما يراه من أجل توزيع عادل للخيرات بين كافة أعضاء المجتمع (١٢٩، الجزء ٢، ص ٦٥ - ٦٦، ٩١ - ٩٢).

وما لا شك فيه أن عدم فهم جوهر الاشتراكية قد جر إلى تفسير باطل للمفاهيم. وكما ذكرنا، ففي القاموس التركي - الفرنسي، الذي صدر في سنة ١٨٨٥، تمير كلمات «الشيوعيين» و«الاشتراكيين» و«العلميين» عن مفهوم واحد، بالرغم من أن كلمتي «اشتراكي» و«علمي» العربيين والمختلين في اللفّة التركية، غير مرتبطتين على الإطلاق سواء من ناحية الاشتقاق أم من ناحية الدلالة.

ومع ذلك، فقد كانت كلمة «علمي» تستخدم عادة للإشارة إلى الثوريين الروس. وكما نوه بالفعل الأكاديمي أ. ي. كراتشكوفسكي، فقد كانت كافة الانفجارات الثورية في روسيا تبدو للحرب كمظاهر مضطربة لتحركات «العلميين» ونادراً ما كان تصور كهذا يعبر عن الحقيقة التاريخية. بيد أن المصطلح توطد بشكل ثابت، بل واستمر حتى ثورة أكتوبر الاشتراكية الكبرى (٥٦، ص ٦).

وتصير لواء من الأصداء الأدبية العربية النادرة للثورة الروسية الأولى - أعني رواية (خليل) سعادة التاريخية «أسرار الثورة الروسية»، يكتب الكاتب في المقدمة أنه ينوي إبراز «تحركات العلميين السرية وجرأتهم، التي تذر بها كافة أرجاء أوروبا، والتي تنخلق قلوب ملوكها رعباً منها». ويقول أ. ي. كراتشكوفسكي: «لا يجوز الكاتب أفكاراً عن الثوريين الحقيقيين: فيجمعهم كلهم بالتسمية التقليدية المأثرة، تسمية «العلميين»، الذين يتخلون من لندن مركزاً رئيسياً لهم» (٥٦، ص ١٢، ١٤).

ومع تكوين سياسي على مستوى كهذا المستوي، طابق الكتاب العرب بين كافة التيارات الثورية في الاشتراكية وبين الفوضوية، واعتبروا الفوضوية نقبضاً للاشتراكية الإصلاحية التي رأوا فيها وحدها مذهباً إيجابياً. وخير مثال على ذلك هو الرأي الذي أعرب عنه نجيب الحداد في أواخر القرن الماضي: «إن أوروبا تفق بين الفوضوية المتحررة والاشتراكية الإيجابية» (٩٧، ص ١٢).

وبين كتاب المنصوري، الذي أسلفنا الإشارة إليه، مدى عمق جذور التصور المغلوط عن الاشتراكيين - الديمقراطيون الثوريين في وعي المثقفين العرب. ففي فصل «الفوضوية في روسيا» (١٦٧، ص ٥٦ - ٦٥)، يؤكد الكاتب أن الحركة الاشتراكية في ظروف الاستبداد الروسي، اتخذت شكلاً فوضوياً. وهو يدرج في عداد الفوضويين العدمين والشعبيين والثوريين الحقيقيين والمزيفين فضلاً عن الفوضويين الحقيقيين. ولا يذكر الكاتب شيئاً عن الاشتراكية - الديمقراطية الروسية أو عن فد. أ. لينين أو عن البلاشفة. ويعتقد المنصوري أن روسيا الثورية كانت تسير كلها تحت راية الفوضوية.

فكيف إذاً تكمن جذور تصورات كهذه؟

إن المسألة تنحصر في أن الشروط الموضوعية لانتشار الأفكار الاشتراكية لم تكن قد تكونت في البلدان العربية بعد. لقد كانت الاشتراكية في أوروبا الغربية تتويجاً منطقياً لمسيرة طويلة من التطور التاريخي. أما العرب فلم يكونوا قد اندفعوا بعد في مسيرة كهذه. وكان لا يزال أمامهم أن ينجروا إليها. وكما هو معروف، فإنه لم يكن بوسع الاشتراكية آنذاك أن تكسب مستقبلاً إلاً حينما كانت توجد بروليتاريا. أما حينما كانت البروليتاريا غير موجودة، أو ضعيفة جداً، كما كان الحال في البلدان العربية، فإن إمكاناته انتشار النظريات الاشتراكية كانت هي الأخرى ضعيفة. وبالرغم من أنه كان في مصر قبل الحرب العالمية الأولى نحو مئة لعدد أفراد الطبقة العاملة، فقد ظلت ضعيفة ومبعثرة بدرجة جعلت الكتاب يمينيين عن اعتبارها قوة اجتماعية، أو طبقة لها مطالباتها ومهامها.

وكان طابع آراء أنصار الاشتراكية في الشرق العربي مرهوناً بالكامل بمسار الحركة الاشتراكية - الديمقراطية في أوروبا. وتتمتع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من ناحية، بتوطد مواقع الأحزاب الاشتراكية الإصلاحية: فهي يتمسكها بالتصورات الانتهازية حول غو الاشتراكية السلمية ضمن إطار الرأسمالية، كسبت مقاعد في البرلمانات الأوروبية بشكل متزايد وأخضعت النقابات العمالية لتنفيذها. ومن ناحية أخرى، تصاعد نشاط الفوضويين الأوروبيين الذين انتقلوا إلى الإرهاب. فانفجار قبيلة في مجلس النواب الفرنسي (١٨٩٣) ومصرع الرئيس الفرنسي (١٨٩٤) ومحاولة اغتيال رئيس الوزراء الإيطالي (١٨٩٤) ومصرع أورمبرتو، ملك إيطاليا (١٩٠٠)، الخ. كل هذا كان له تأثيره على جمهور القراء العرب الذين كونوا تصورات مبتذلة عن الفوضويين والاشتراكيين الخ، لعدم تفهمهم في تحليل الفكر الاشتراكي. ومع أن قادة أمراء العام المصري والسوري التقدميين كانوا يسلكون طريق الإصلاحية الليبرالية، فإن الاهتمام الذي أولاه قليلون منهم للاشتراكية بوصفها مرحلة أرقى في تطور الإنسانية، كان يعتبر من الناحية التاريخية حقيقة لها وزنها.

ويمثل أحد المظاهر الأولى للاهتمام بالاشتراكية في الأدب العربي في المقالة القصيرة «الاشتراكية والدين» (في «المنار» سنة ١٨٩٨)، التي رعا كانت في الوقت نفسه أولى المحاولات المعروفة للتوصل إلى شي، مشترك بين الإسلام والاشتراكية. فقد تضمنت زعماً بأن المبادئ الأساسية للاشتراكية تجد أساسها في

الإسلام. ولذا فهي حرية بالاستحسان: «إن الاشتراكية التي تدعو إليها بعض الجمعيات الأوروبية، هي على وجه الإجمال مسألة حسنة وضرورية، حيث أن جذورها تكمن في الشريعة». ثم: «إن مطالب الاشتراكيين عادلة على وجه العموم، ويمكن أن نعلم للاشتراكيين إنشاء حزب لمحاربة الأغنياء» (٢٥٩، المجلد ١، ص ٩٤٥ - ٩٤٦).

ولعل أول من حاول إجراء مقارنة بين الآراء الإسلامية عن المجتمع الأمثل ومبادئ الاشتراكية، هو الأفغاني نفسه، الذي انتقد الاشتراكيين الأوروبيين انتقاداً حاداً. ففي سنة ١٩٣٦ نشرت في القاهرة تسجيلات كتابية لأقوال الأفغاني، صاغها محمد المخزومي، تلميذ جمال الدين وأحد أتباعه (خلال ١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وتدل على أنه غير راضٍ برأيه في الاشتراكية. فقد أخذ الأفغاني في التسميعيات يؤكد أساساً على عدالة المبادئ الاشتراكية، طارحاً الفكرة القائلة بأن الاشتراكية «التي توفر (الآن) حقوق أغلبية الكادحين المتهتة» ليست غير منافية للدين وحسب، بل إن الدين نفسه يؤكد هذه المبادئ (١٦٢، ص ١٨٩). ويقول الأفغاني إن أول من دعوا إلى الأفكار الاشتراكية هم أبرز أنصار النبي الذين كانوا من أكبر المدافعين عن الاشتراكية. ثم: «إن الاشتراكية في الإسلام لم تلحظ بالإسلام كدين وحسب، بل لقد اتحدت بمبادئ الناس الذين كانوا، في زمن الجاهلية، بدواً رحلاً».

وكما حدث في «الرد على الدهريين» فقد نبذ الأفغاني بشكل حاسم مفاهيم الاشتراكيين الأوروبيين الغربيين. ورداً على سؤال حول موقفه من الاشتراكية، قال الأفغاني «إن الاشتراكية الغربية لائدين بوجودها إلا للرغبة في الانتقام من الحكام الظالمين (وذلك بسبب القوانين الجائرة، والحسد الذي يشعر به العمال تجاه من يكدسون الثروات على حساب كندهم المرهق... (في حين) أن (عمل) الكادحين هو الذي يلبي متطلبات الحياة المتحضرة على اختلاف ضروبها». بيد أن «غياب الاعتدال لا بد وأن يؤدي إلى الاستهتار: الأغنياء، في الغرب يمتنون في الاستخفاف بحقوق العمال والفقراء، وهؤلاء بدورهم يمتنون في كراهيتهم لمن يحرمونهم من حقوقهم». واستنتج الأفغاني من ذلك أن «الاشتراكية، من غير أساس ديني، ومن غير القوة الرادعة التي تحوز عليها سلطة عاملة من أجل المصلحة العامة، ليس من شأنها غير التمكين للفوضى وحدها، والأرجح أن يؤدي ذلك إلى عودة كل شيء إلى ما كان عليه» (١٦٢، ص ١٨٩).

وفي مواجهة «الاشتراكية الغربية»، يضع الأفغاني الاشتراكية الإسلامية، التي توفر، في رأيه، المساواة والعدالة واستعادة الكادحين لحقوقهم. وهو يقول إن مبادئ الاشتراكية تجد أصولها في القرآن، وخاصة في فريضة الزكاة، وفي الأمر بمساعدة القوي للضعيف، وفي تحريم الربا. وفي هذا السياق يبرز مفهول المبدأ الأساسي - مبدأ «الاشتراك» - وهو ذات المبدأ الذي يتبناه الاشتراكيون (من المجدير بالذكر أن كلمة «سوسياليسم» في اللغة العربية مشتقة من كلمة «اشتراك»). ويعتقد الأفغاني أن مبادئ الاشتراكية وجدت تجسداً لها في عهد الخلفاء «الراشدين» الأربعة، الذين حكموا في الخلافة العربية بعد وفاة النبي (من القرن الثامن إلى القرن التاسع). وقد دخلت آراء كهذه خلال القرن العشرين في مفهوم الاشتراكية الإسلامية، الذي طرح في مواجهة الماركسية، جنباً إلى جنب مع نظريات أخرى تعبر عن الميل إلى الجمع بين أطروحات الاشتراكية العلمية ومفاهيم المساواة الاجتماعية، المنتشرة في ديانات بلاد الشرق الكبرى (الإسلام، البوذية) وفي فكرها الاجتماعي» (٧٧، ص ١٠٥).



يعدّ فرح أنطون واحداً من أوائل الايديولوجيين العرب الذين اتجهوا إلى الاشتراكية.

وفرح أنطون، الذي يعتبر زعيماً للمدرسة الرومانسية في الأدب العربي، أديب لبناني عاش خلال التصنيعيات في مصر حيث شرع في سنة ١٨٩٧ في إصدار مجلة «الجامعة» التي أطلعت القارئ على أحدث اتجاهات الفكر الفلسفي والاجتماعي - السياسي الأوروبي، وخاصة أفكار العقلايين الفرنسيين في القرن الثامن عشر (٢٣).

كتب أ. ي. كراتشكوفسكي فقال: «أن فرح أنطون يعد نموذجاً للفيلسوف العربي المعاصر، أو بشكل أدق، للمفكر الحر الذي يهتم أساساً بمسائل ليست اجتماعية - اقتصادية بقدر ما هي دينية- فلسفية» (٥٤، ص ٤٠). وكان فرح باستمرار متورطاً - داعياً للإصلاح وانشغل أساساً بمشكلات الانسان الباحث عن الحقيقة الروحية ومشاكل تنوير الفكر لدى سكان الشرق (٢٤).

وشأنه في ذلك شأن كثيرين من معاصريه، كان فرح أنطون يعتقد أنه بوسع أفكار الثورة الفرنسية أن تخلص العالم من كافة الشرور السياسية والاجتماعية. بيد أنه أدرك فيما بعد أن مشكلات جديدة عديدة قد ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ويحتاج حلها إلى أفكار جديدة مثمرة. وكان مفعماً بالآيمان بتفوق الاشتراكية، ولو أن نظرية الاشتراكية من حيث مكانها في التاريخ تعتبر عنده أقل أهمية من أفكار الثورة الفرنسية (١٠٧، ص ١٣٨).

وبوصفه مدافعاً عن الديمقراطية الحقيقية، ومناضلاً ضد التفاوت الاجتماعي، ومن أجل العدالة الاجتماعية، رأي فرح أنطون سبب الشرور الاجتماعية خصوصاً في تمتع أصحاب الأعمال بسيطرة استبدادية على الناس وتسلطهم حيازتهم للألات والمافريكات على الاحتفاظ بهذه السيطرة (١٤٦، ص ١٧٤).

وكان يعلم ببلد مثالي يسوده «الحبر والأخوة». وفي رواية فرح أنطون الأولى، التي نشرت على صفحات «الجامعة» في سنة ١٩٠٣ (والدين والعلم والمال)، وجدت أفكار الاشتراكية الطوباوية المستمدة من فوربييه أول تعبير عنها في الشرق العربي.

تقد شكل أبطال الرواية شيئاً أضه ما يكون بالفالاتستيرات. وكانت الفالاتستيرة الواحدة تتكون من ٣ آلاف فتاة و ٣ آلاف شاب. وكانت النساء يتمتعن فيها بحقوق مساوية لحقوق الرجال. بيد أنه حتى في مجتمع كهذا دبت خلافات ونشأت مشكلات اجتماعية، كانت البلدان العربية تتميز بها آنذاك. على أن الأطروحة الرئيسية للرواية تؤكد أن «الفكر والعمل يشكلان ركيزة الرقي والمدنية» (٢٥١، ١٩٥٥، العدد ١١).

ومع أن فرح أنطون كان يولي اهتماماً كبيراً للمشكلات الاجتماعية، فإنه لم يهتم تقريباً بمسائل التفاوت الاجتماعي، وخاصة مسائل التناقضات بين العمل ورأس المال، وذلك رغم أنه وصف الاشتراكية بأنها «دين الاتسانية»، الذي يهجه إلى إحلال مكانة الأديان الحالية (٢٠٦، ص ٢٥٩).

وكان شبلي شميل هو الآخر أحد الذين طرحوا فكرة التحويل الاشتراكي للمجتمع. ومع إيمانه بالمغزى الثوري الكبير للثورة الفرنسية، فإنه كان يدرك أنها كانت تمثل مرحلة لا بد منها من مراحل التطور التاريخي. غير أنها ليست آخر مراحلها، لأنها لم تحل ولم يكن بوسعها أن تحل كافة مشكلات القرون التالية (١٠٧، ص ١١٨). وقد كتب شبلي شميل، فقال إن فرنسا المعاصرة لا تتمتع بمحاسن «الديمقراطية الحقيقية»، التي

يطالب بها الشعب.

إن تضال البروليتاريا الأوروبية من أجل حقوقها وتحسين الظروف المعيشية ومن أجل الديمقراطية يقود شميلا إلى استنتاج أنه لا تزال في العالم، حتى بعد الثورة الفرنسية، تناقضات حادة بين «العقل والعمل» من ناحية، والنظم الاجتماعية - السياسية القائمة من ناحية أخرى. وهو يتحدث عن «ثورة الكادحين»، الجارية الآن، والتي «تهدد العالم» - إن لم تجد قيادة حكيمة - بكوابيس أكبر من كوابيس الثورة الفرنسية، إذ إن الأخيرة جرت في بلد واحد وحققها شعب واحد، أما الثورة الحالية فهي محتاج العالم كله (١١١، ص ٦٩٣). وشبلي شميل يقف تماما إلى جانب العمال، وهو على ثقة من أن العمل أساسا هو الذي وفر للانسان امكانية أن يصبح انسانا (١٤٤، ص ٢٠٠). ويرى أنه لا يجوز السماح باستغلال الأقلية للأغلبية. وبالنظر الذي يكون مثل هذا الوضع قد وجد سننا له في التشريع القائم (١٠٧، ص ٣٨). فبهذا القدر يعتبر تحويل المجتمع عن طريق الاصلاحات مسألة جد صعبة، وخصوصا إذا ما أضفنا المقاومة التي تحدث من جانب النظم والحكومات التي تدافع عن المستقلين (١٠٧، ص ٢١٢ - ٢١٣). ويعلم شميل أنه بالرغم من ذلك فإن المستقبل للشعوب أيا كان الأمر. وسوف تتوصل الشعوب إلى نيل السيادة الحقيقية وإلى القضاء على نظم الحكم الملكية. فالمستقبل للاشتراكية (١٠٧، ص ١٣٨). ويؤكد التطوري شبلي شميل أن التجسيد المنسجم لقوانين التطور الاجتماعي الذي يعني توجيه قوى المجتمع كافة إلى توفير مصالح المجتمع كله، ومن ثم مصالح كل فرد من أفراده في الوقت نفسه، (٢٥) لا يمكن أن يحدث إلا في ظل الاشتراكية. وقد كتب في مقال يعود إلى سنة ١٩٠٨، فقال إن الاشتراكية نتيجة حتمية (لنلاحظ: حتمية - ز. ل.) لمجموع مقدمات محددة؛ ويستصحب الاشتراكية واقعا حتى ولو بعد فترة طويلة من حركات الهجوم والتراجع. فالاشتراكية، شأنها في ذلك شأن المجتمع نفسه، خاضعة لقوانين طبيعية تقود إليها (١١١، ص ٦٩٣). وإن التجربة التي اكتسبها الانسان في سباق التطور التاريخي، من شأنها المساعدة على تقليل امتداد فترة التذبذبات (٢٦). ويعتقد شبلي شميل أنه لا يمكن بناء الاشتراكية إلا بصورة تدريجية - إذ لا بد للمجتمع من الانتقال تدريجياً من مرحلة تطور إلى مرحلة أخرى. ثم إن التغيرات الجارية لابد من أن تستجيب لارادة كل الشعب أو الجزء الأكبر منه (١٥٣، ص ١٣٦). وهو يقول إن دور الاشتراكية إنما يتمثل في فتح السبيل للمساعدة على الأرض أمام الانسان وتغفيف آلام الانسان وتوفير الحقوق والاحتياجات له، ورفعهم «من الوحل حتى يصعد إلى مرتبة الانسان» وتقريب صولجان الملك من عصا الراعي (١١١، ص ٦٨٩). إن الاشتراكية تعلم أن عمل الانسان لا يمكن أن يستمر بلا جزاء؛ فالتبادل المشترك للخيرات بين الناس (تبادل المنافع) يجب أن يتم على أساس العمل المبذول. وإذا ما فهم من الاشتراكية أنها اقامة نظام يتمتع الناس في ظله بالخيرات معاً دون مراعاة نصيب العمل المبذول من جانب كل فرد، فمعني هذا اقامة نظام جائر، لأنه بذلك يقتل كل مبادرة. أما توزيع الخيرات تبعاً للعمل فانه - خلافاً لذلك - يعد دليلاً على العدالة، وأعظم حافزاً للإيجابية الانسانية (١١١، ص ٦٩٤).

وفي نفيه عن الاشتراكيين تهمة أنهم، على ما يقال، يطالبون باقتسام ثروات الأفراد وممتلكاتهم، يوضح شبلي شميل أن الحديث لا يدور إلا عن ضرورة المكافأة العادلة للعمل، الأمر الذي يتضمن مع مفهوم «التوزيع العادل للخيرات والثروات بين الناس» (١١١، ص ٦٩٠). ويرى شميل أنه سوف ينشأ في المجتمع الاشتراكي، إلى جانب ذلك، جهاز لايجاد عمل لكل فرد يتناسب مع قراء وامكانياته. وسوف توفر الدولة الرعاية الطبية للسكان وسوف تلي احتياجات الناس من الماء والصابون والملابس الخ (١١١، ص ٦٩٠). وعلى أية حال، فإن شبلي شميل يعتقد أنه يجب اتخاذ الخطوة الأولى التي يمكنها تحويل مصر إلى دولة عصرية. ويشهد على ذلك البرنامج الذي نشره في سنة ١٩٠٨ للحزب الاشتراكي الذي لم يكن له وجود آنذاك. إذ كان هذا البرنامج يدعو من ناحية، إلى التخلص من كثير من المؤسسات والظواهر التي كانت

تعرقل التقدم في مصر - المحاكم المختلفة واحتكار توزيع المياه والصحف التي لا تفعل غير عرقلة اتحاد المصريين، وما إلى ذلك. وكان يدعو، من ناحية أخرى، إلى إنشاء مؤسسات عصرية - جامعة ومدارس ومحاكم وجهاز شعبي لتوزيع المياه، وما إلى ذلك (٢٠٦، ص ٢٥٣ - ٢٥٤).

ومن بين أوائل الاشتراكيين العرب ينفي أن نذكر سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨)، الكاتب الاجتماعي وعالم الفيلولوجيا المصري الشهير. ففي حفاظه الثابت على الاخلاص لنظرية داروين التطورية، يجذب سلامة موسى إلى سينسر وإلى أفكار الاشتراكية. ولما اجتذبه برجسون، وجد نفسه تحت تأثير فرويد الثابت. وقد لعبت الماركسية دوراً معيّنًا في تشكيل آرائه الاجتماعية. وظل سلامة موسى نصيراً لها طيلة حياته، رغم أن الطابع الثوري لتعاليم ك. ماركس كان غريباً عنه. وكتب في عام ١٩٤٨ فقال: «لا يمكن لأحد أن يعد نفسه مثقفاً إذا لم يكن ملماً بالماركسية، حتى ولو كان يكرهها» (١١٨، ص ٦٠). وفي سنة ١٩١٠، في لندن (بعد أن أنهى سلامة موسى المدرسة المتوسطة في القاهرة، أتم تعليمه في لندن وباريس)، نشر مؤلفه الأول - الكراس الصغير «مقدمة السوبرمان»، الذي يتغلغل فيه الايمان بامكانيات العقل البشري والطاقة البشرية، والذي يتضمن ملاحظات حول نظرية الإرتقاء، وحول التطور الاجتماعي، مستلهماً تعاليم الفايين (كان سلامة موسى عضواً في الجمعية الفايينية) وحول الاشتراكية. ويقول سلامة موسى في هذا الكراس: «إن كل الدلائل تدل على أن العالم يتجه نحو الاشتراكية» (٢٦٠، ١٩٦٦، العدد ٧، ص ١٦ - ١٦٢). وخلافاً للرهباني وشميل، اللذين اعترفا بمشروعية الثورة في بعض الحالات الاستثنائية، استبعد سلامة موسى ضرورة الانتفاضة الشعبية وظل تطورياً واسع العقيدة في مسائل تطور المجتمع.

فقد تمسك سلامة موسى بالفكرة القائلة بأن الطريق إلى الاشتراكية طريق الإصلاحات التدريجية، وطريق غرس الاشتراكية بل وتغلغلها التدريجي في المجتمع. ولذا أخذ يدعو بوجه خاص إلى الأعمال الخيرية. وفي مقال «الاشتراكية»، الذي ظهر في سنة ١٩١٣ على صفحات مجلة «الهلال»، لجهد تمييزاً أكثر تحديداً عن فكرة نو الاشتراكية ضمن إطار النظام الرأسمالي القائم (٢٥١، ١٩٥٩، العدد ٣ - ٤). إن بسط الأفكار الاشتراكية التي تستلهم أفكار الفايين يتخذ شكلاً سطحياً وبنائياً في هذه الكتابات. ولعل مرجع ذلك أن القارئ العربي لم يكن مهياً بعد لتقبلها، وأن الكاتب لم يكن يقصد سوى اجتذاب الانتباه إلى النظرية التي تعد مستقبل الانسانية. وكتب سلامة موسى فقال: «ولست طامعاً أن تمد هذه الرسالة دعوة للجمهور إلى الاشتراكية، ولا أن تكون سبباً في تأليف حزب أو جمعية، ولكني أطرحها أمام الجمهور القارئ عسى أن تكون خميرة تخفف بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية» (١١٨، ص ٦٠).

وكان سلامة موسى أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي في مصر في سنة ١٩٠٨، وهو حزب لم يعمر ولم يلعب أي دور ملحوظ في نشر الأفكار الاشتراكية.

وكذلك كان مصطفى المنصوري، ناظر إحدى المدارس المتوسطة في طوخ (مصر) مؤيداً للاشتراكيين - الإصلاحيين المعتدلين. وفي كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» يصف بشكل مبسط الحركة الاشتراكية في بلدان مختلفة، ويشرح جملة من الأفكار النظرية للمذهب الاشتراكي، وخاصة نظرية فائض القيمة كمصدر للتراكم الرأسمالي، ويعرض جوهر الاشتراكية العلمية، معتمداً بالكامل في ذلك على مؤلف ف. إنجلز وتطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم (١٦٧، ص ٥١). وحسب علمي، فهذه أول محاولة في الشرق العربي لعرض مبادئ الماركسية وتاريخها. ومع ذلك، فإن القارئ لا يجد في الكتاب ذكراً لفكرة الصراع الطبقي من حيث أنه القوة المحركة للتطور الاجتماعي. ويبدو أن الكاتب كان يدرك الطابع الثوري للاشتراكية العلمية، بيد أن اصلاحية الاشتراكيين الأوروبيين الغربيين، اللذين كانوا يتحركون ضمن أطر التشريع



اليورجوازي، كانت أقرب إليه. وهو يؤكد ان «الاشتراكيين يحيون في وئام مع الحكومات» في البلدان الأوروبية، حيث يضغطون عليها ويتوصلون إلى بعض التنازلات لمصلحة الكادحين (في مضمار التشريعات العمالية والحقوق النقابية وما إلى ذلك) (١٦٧، ص. ١٠ - ١٠٣).

ويرى المنصوري إمكانية الانتقال إلى الاشتراكية في تأمين وسائل الإنتاج والأراضي الزراعية ووسائل النقل والخدمات العامة وما إلى ذلك، مع دفع تعويضات. وهذه العملية لابد لها من أن تتم بشكل تدريجي بالقدر الذي توجب به الحكومة الموارد اللازمة للتأمين. ويعتقد المنصوري أنه، وصولاً إلى هذا الهدف، ينبغي، خاصة، زيادة الضرائب المفروضة على التراكات وقرض ضريبة تصاعدية على الدخل (١٦٧، ص. ٩ - ١٠).

وكما هو واضح، فإن المنصوري رغم مساعدته على تعميم الماركسية، لم يتخذ هو نفسه مواقف ماركسية. وكان المنصوري يدرك أن ظروف الدعوة لأفكار الاشتراكية لم تنضج بعد في مصر - فليست هناك مزاحمة رأسمالية ولا مصاعب مالية حادة ولا بطالة عامة - بما إلى ذلك (١٦٧، ص. ١١) فاليلا ما تزال وعند أول درجات التقدم. ويقترح الكاتب تنفيذ جملة من الإصلاحات في مصر، تتميز بروح ليبرالية ديمقراطية، وتستهدف تعزيز النظام البرلماني - الدستوري وتوفير حقوق المرأة وتوزيع الأراضي البور على الفلاحين الفقراء لقاء مبالغ تسدد على أجال طويلة، وتحديد حد أدنى لأجرة العمل، وتطوير التعليم المدرسي وتقييم معدلات الربح بنسبة خمسة في المائة وما إلى ذلك (١٦٧، ص. ١١١ - ١١٦).



كان للايديولوجية الاشتراكية أنصار قلائل في الشرق العربي عند مطلع القرن. ولم يكن يجمع بين أفكار الكتاب الاجتماعيين العرب عن الاشتراكية وبين الاشتراكية العلمية سوى الشي-القليل.

وكانت عناصر الأفكار الاشتراكية في رؤية الايديولوجيين التقدميين مجرد انعكاس عابر في الأذهان لتطور أوروبا الاجتماعي أكثر من كونها نتيجة للغيرة الاجتماعية للبلدان العربية من خلال منظور نظرية طليعية. وفي هذا السياق اتجه البعض إلى الاشتراكيين الفرنسيين (شميل، المنصوري) بينما اتجه البعض الآخر إلى الاشتراكيين الانجليز (سلامة موسى).

وقد تعرف المثقفون العرب الطليعيون في مطلع القرن على الاشتراكية العلمية. بيد أن الفضل الأساسي في نشر الأفكار الماركسية -اللينينية، الذي شكل مرحلة جديدة نوعياً في تطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي، إذا يرجع إلى الجماعات والأحزاب الشيوعية التي ظهرت في ظروف النهوض العاصف للحركة القومية - التحررية والديمقراطية. ومحت تأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية الكبرى. بيد أن هذه الظاهرة تنتسب إلى التاريخ المعاصر وتخرج عن إطار هذا الكتاب.

## حواشي الفصل الخامس

- (١) لا تدرس هنا عناصر الفكر الفلسفي إلا بقدر ما يمكن ذلك من المساعدة على إبراز خصوصية الأراء الاجتماعية - السياسية للايديولوجيين العرب.
- (٢) أشارت مجلة «النهال» إلى أنه: «لا يكاد يمر يوم إلا وتسمع عن ظهور جمعية خيرية أو علمية جديدة وعن صدور كتاب جديد أو صحيفة جديدة... فإذا كان لم يكن هناك منذ ست سنوات خلت سوى جمعية أدبية واحدة... فهناك الآن عشرات من الجمعيات المنتشرة إلى أقصى حد. وإذا كانت الصحف التي كانت تصدر من قبل تعد بالأحاد، فهي الآن تعد بال عشرات» (٢٦٠ المجلد ١ ص ١٦٤).
- (٣) مما له دلالة في هذا المعنى وجود نوع من الوحدة في الأراء، يربط بين مثلي مختلف أجيال الثوريين والزعماء القوميين العرب. وهكذا، فقد كان شلي شميل، شأنه في ذلك شأن طبرس البستاني وسليم البستاني، يعتقد أن شكل الحكم يتوقف على درجة التقدم التي يبلغها الشعب. وكان البستاني وأديب أسحق وعبد الرحمن الكواكبي والرياحاني يؤكدون أن الحرية التي يكتسبها شعب جاهل من شأنها أن تؤدي إلى نتائج سلبية. وكان مراد الكواكبي ولطفي السيد يتناولان من الفكرة الثالثة بأن الناس يرتبطون في المجتمع فيما بينهم بعرى النفعية والانتفاع المتبادل. ويذهبون أنهم جميعا كانوا يعطون لدور العقل أهمية من الدرجة الأولى.
- وكان الجدل في نظريتهم جميعا هو السبب الرئيسي لتختلف الشريحة. وكان طبرس البستاني يعتقد باخلاص أن اللبنة التي جرت في لبنان بين المسلمين والمسيحيين في سنة ١٨٦٠ قد نشأت عن أفعال أناس جهلاء «غير مثقفين» أما شكيل أرسلان، القوي السري المرموق، فقد اعتبر الجهل أولا سبب لتختلف البلدان العربية. وقد أكد شلي شميل أن نظام الحكم والمعارف هما محرك التقدم.
- (٤) في سنة ١٨٨٩ صدرت منتخبات من مؤلفات كتاب غريغور حول «مبادئ الاقتصاد السياسي» من أعداد رفته جرجس. وفي سنة ١٨٩٢ صدر كتاب «أصول الشرائع» لبنتام. أما في سنة ١٨٩٥ فقد صدرت ترجمة لكتاب جيفنز «الاقتصاد السياسي». وفي أوائل القرن العشرين صدرت ترجمات لكتاب «سر تقدم الإنكليز - السكسونيين» (١٩٠٠) لنبولان، وأساس الاقتصاد السياسي (١٩١٢) لبرل لبروا بوليد، ودعوى الاجتماع (١٩٠٩) و«سر تطور الأمم» (١٩١٢) لغوبنر وتطور المجتمع (١٩١٣) لبيد. كيد.
- (٥) بل إن الشباق، وهو رجل عرف أوروبا والأوروبيين جيدا، كتب في صحيفته «المجرات» فقال: «إن كل من احتك بالأوروبيين وعرفهم جيدا، يدرك أن الأوروبيين لا يتفوقون علينا من حيث قوة الفكر والفهم والذكاء... والواقع أننا نتفوق عليهم في ذلك. وهذا واضح ووضوح الشمس» (نقلا عن: ٢٣٤، ص ٤٧٥).
- (٦) من الأمثلة الأولى بالنسبة لأوائل القرن العشرين تطور آراء إبراهيم الخورياني الحلبي (١٨٤٤ - ١٩١٦)، وهو شيخ مرموق من شيوخ الطائفة الاشيعية ولاهوتي مطلع على منجزات العلم المعاصرة، كانت شخصيته معروفة جيدا في زمانه. فبعد أن كان من دعاة التمسك بالتقليد أصبح من دعاة التجديد. وبعد أن كان من أنصار أفكار الزعزعة العثمانية، أخذ يذهب إلى تحرير العرب القومي، وبعد أن كان معشدا في أيامه، أخذ يقترب من أنصار التوفيق بين السلم والدين.
- (٧) تحدث الكواكبي عن الوضع الصعب لايرلندا، التي يحسن عليها وأقرب مستبد من الانجليز ليمتصوا بثلاثي أرباع ثمرات أنصاب عشرة ملايين من البشر الذين خلقوا من نرية أيرلندة» (٤٥، ص ٤٥).
- (٨) ومع ذلك، فإن المدافعين عن الإسلام كانوا هم أنفسهم يتناولون في نقاشهم من المقدمة الزائفة حول خصاص الإسلام التقدمية جدا، الأمر الذي لا شك في أنه كان يضعف مواقفهم.
- (٩) «القرآن صالح لكافة الأزمنة والشعوب - وهو مصدر السعادة الروحية والدينية» (٢٥٩، المجلد ٦، ص ١٩٨).

- (١٠) ومن أدلة ثبوت العلم للراغب ما نشاهد في نظام المسكنات من الإحكام والاتقان، ووضع كل شيء في موضعه، وقرن كل يمكن بما يحتاج إليه في وجده وبقائه (١٤٢، ص ٣٩).
- (١١) إليك عينة فريدة من الأثر، التي كانت والنتائج تقدمها لقراءتها: وإن سيادة الشعوب على قدر مجازاتها، غير أن مجرد المنجزات من المهرب غير ممكن إلا بتطور العلم وينشر المعارف (٢٥٩، المجلد ١، ص ٢٥٩).
- (١٢) فلنلاحظ، بالنسبة، أن صفة حرية الإنسان في اختيار أعماله، على نحو ما وردت في مجلة والمقتطف، التي كان يصدرها مشورون - مسيحيين، تتطابق مع صفة المصلحين الإسلاميين: والإنسان حر في الاختيار (١٤٨ - ١ - ١٨٨٨).
- (١٣) على سبيل المثال، نجد أن رشيد رضا، الكاتب المرموق وصاحب والمثارة، قد أكد في مقال «تربية المجتمع» أن غياب التقدم في مصر يعود إلى عدم تنظيم التربية البدنية في البلاد على النحو الواجب وإلى إغثار خريجي المدارس العلمانية (٢٥٩، المجلد ٨، ص ٨١١ - ٨١٩).
- (١٤) كان ينقسم هذه الفكرة كثيرون من المنورين، خاصة فرح أنطون (١٩٦١ - ١٩٢٢). فقد كان الكاتب الاجتماعي العربي المعروف، الذي كان من أنصار جيل سميون، كان يعتقد أن التربية الصحيحة للإنسان يجب أن تستهدف انسجام تطوره من التواحي الجسدية والفنية والروحية (١٤٦، ص ١٧٦).
- (١٥) في سنة ١٩٠٨، قال شلي شميل، الذي شرع قبل ذلك بربع قرن في الدعوة للثورة، التي لم تكن معروفة للعرب قبل ذلك؛ ولقد بلغ تطور الناس الذهني درجة أصبحت معها النظرية (العلمية) أو تكاد أن تصبح (عادية) شأنها في ذلك شأن مذهب كيركس، حوله الكون أو مذهب جاليليو حوله الأرض.... (١١١، ص ٦٨٩).
- (١٦) والمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها رقيقة، لأنها لا تعيش بنفسها وتفسها، وإنما تعيش بالرجل والرجل... لا تنظر إلا بعينه، ولا تتعمق إلا بأفائه، ولا تريد إلا بزيادته... (٩٠، ص ٣٥).
- (١٧) لم يكن هذا الموقف المؤيد لتعليم المرأة هو الموقف الوحيد في الجمعية السورية لاكتساب العلم والفنون. أنظر، على سبيل المثال، خطبة د. دي نورست وحول تربية الأطفال، التي يؤكد الكاتب فيها بشكل خاص على دور المرأة الرئيسي في تربية الجيل الناشئ (٨٥، ص ٦١).
- (١٨) يشير أ. ي. كراشكوفسكي إلى خاصيتين تميزت بهما هذه المجالات: «إنها لا تمكّن تقريباً تناقض مسائل ذات طابع اجتماعي وذهني لا تفصح جانباً كبيراً للمرأة المسلمة، ويعود ذلك في آن أحد إلى تركيب المسلمات بالكثافة (وأغلبهن من السوريات المسيحيات - ز.ل) وإلى ظروف الرقابة، خاصة قبل سنة ١٩٠٨. ويمكن القول دون تردد إن طرح مسألة المرأة في مجملها يصعب مصادفته في أي من هذه المجالات» (٥٧، ص ١٣٩).
- (١٩) يعود القديس غريغوريوس المؤلفات الأدبية الاجتماعية التي أنصحت فيها وجهة النظر التقليدية (١٦٥، الجزء ١، ص ٥٩).
- (٢٠) كانت وجهة النظر السائدة هي أن للفلاحين لا يعانون من جراثيم الضرائب الباهظة بقدر ما يعانون من جراثيم - ما يتميزون به من كسل وعجز عن تدبير أمورهم. وهكذا، يمكن أن نقرأ في «الهلال» ما يلي: «إن السبب الوحيد لعدم الفلاح... إلا يكمن في سوء تدبيره لأمره وانتقاره إلى الطموح وحسنه إن لم أعلى منه» (٢٦٠، المجلد ٣، ص ٣٣٨).
- (٢١) يفصح الكراشكي بالربا كل استحواله لا ينجم عن عمل أو مجازفة، الخ... (٤٥، ص ٤٦).
- (٢٢) كان الريحاني، المعلم جيداً بالمدينة الأميركية، يتأمل حياة الريف في بلده، في لبنان. وكان الكاتب ينظر إلى الفلاحين بوصفهم جمهوراً ليست ضخته قناباز، يبرز في مؤلفاته من خلال مفهوم «الشعب» العام، ويخرج المرء بالاحساس بأن الكاتب يغني على الحياة الفلاحية طابعاً مثالياً عن قصد، فقد كانت تزججه فكرة إمكانية سير لبنان على طريق النمو الرأسمالي وتشابه حياة شعبه من حياة الناس في الولايات المتحدة الأميركية. وهو يستخرج بحثين ذكريات طفرته، عندما كان الشكل الأساسي للصناعة هو الإنتاج المنزلي والمائتات كالتور للمبشرة، وكان الكاتب يعتقد أن هذا النمط الانتاجي هو «دور حرية العمل». رويًا كان الريحاني هو أول كاتب بين الكتاب العرب يعترف جدياً ودون ظل من التواطؤ بالمساواة الروحية بين الفلاح العربي والمثقف العربي. في حين أن جبران، زميله المرموق، وبصمد حسين هيكول، الكاتب المصري وصاحب رواية «زيت» الشهيرة، كانا يفتان من الفلاح موقفاً يتميز بقدر كبير من العاطفية، فقد تصادقا مع حظه العاثر، ولكنهما احتفظا دوماً بسفاسة معينة بينهما وبين الناس البسطاء.
- (٢٣) دعا أنطون لنفسه، كوت الرضمية، وكان واحداً من أوائل الذين درسوا نعيش في البلدان العربية، وقد عرف القاري. العربي

- على له. ن. تولستوي دم. جودكي. وكان نصيراً للنظرية التطورية الداروينية. كتب عنه مارون عيود، الأديب المعروف، فقال: «والفا أردت أن تعرف أنطون، فاخفظ بين نيتشه وتولستوي، وجول سيمون وولسكين، ورويتان وسان بيير» (١٤٦، ص ١٧٤٧).
- (٢٤) وصف سلامة موسى، الكاتب المصري المعروف، أنطون فقال: «إنه ذهن قلبي وقلب ذهني». وقد تحدث عنه بوصفه «إنسانياً قبيحاً عقيدته وتوازعه، كان يؤمن بالإنسان ومكره الأساطير» (١٦٩، ص ٤٣، ٤٧).
- (٢٥) وفي المجتمع، كما في الطبيعة، لا شيء «يافى» لا مؤثر يظل بلا أثر... ويفكر ما تكون جيلين أو سيتين إزاء المجتمع، تكون جيلين أو سيتين إزاء انفسنا. فالمجتمع... مرابط، ولكنه مرابط بالمعكس: فهو يرد لك ما تعطيه له «وبزيادة» (١١١، ص ٦٩١ - ٦٩٢).
- (٢٦) والتي قد يعرض لها (المجتمع) لغات السنون» (١١١، ص ٦٩٥).

خاتمة



تلخيصاً لتنتائج الاستعراض السابق لتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر وسوريا في العصر الحديث، ينبغي التأكيد على خصائصه الرئيسية، رغم أن ذلك يتضمن تكرار بعض الآراء التي أسلفنا الإشارة إليها.

١ - إن القرن التاسع عشر هو فترة مهمة في تاريخ الفكر الاجتماعي العربي. فأتى ذلك بالتحديد بدأ تحول المجتمع العربي إلى طريق التطور الحديث، وينطبق هذا بصفة أساسية على أكثر البلدان العربية تطوراً، سوريا ومصر. وقد تميز تطور الفكر الاجتماعي، بكافة اتجاهاته وظلاله، بانجاء عام إلى تشكيل إيديولوجية بورجوازية وتشكيل أفكار الحركة القومية - التحررية. فقد هزت هذه الأفكار أسس العقيدة الإسلامية التقليدية وسيطرة اليقينيات والمدروسة ووضعت أسس علمنة الفكر النظري. وجرى الاعتراف بمظمة العقل الانساني والدور الحاسم للانسان في تغيير المجتمع والطبيعة. وانتشرت الكلمة المطبوعة والصحافة والتعليم العلماني، واستيقظ الاهتمام بمجوزات العلم والتكنيك المعصرين، ونشأ الوعي القومي.

٢ - إن الذي حدد الكثير من خصائص هذه العملية هو أنها جرت تحت تأثير أوروبا الغربية؛ فالتدخل الأوروبي في البلدان العربية الذي حمل معه، بالنسبة للشعوب، استغلالاً لا يرحم ومصائب لا تحصى، قد ساعد من الناحية الموضوعية بالرغم من ذلك، على تعجيل تطور الرأسمالية وقر الانقلاب الديمقراطي فيها. فمن ناحية، كان من شأن تطلع الحكام الاقطاعيين إلى إعادة تنظيم القوات المسلحة بهدف توطيد وضعهم في وجه أوروبا وتعزيز الأوتوقراطية وما إلى ذلك (بعبارة أخرى، كان من شأن الظروف العسكرية - المالية) أن حملتهم على الانجاء «إلى التعلم» من الغرب، أو استعارة «سر» قوته. وقد مكن ذلك من حدوث دفعة أولى في تقييم الظواهر الجديدة بالنسبة للمجتمع الاسلامي التقليدي، دفعة مرتبطة بمفهوم الثقافة البورجوازية الأوروبية الغربية، بالمعنى الواسع للكلمة، وإلى إعادة النظر في الأفكار العتيقة.

ومن ناحية أخرى (وهذا هو الشيء الرئيسي)، فإن التغيرات التي جرت في هيكل المجتمع، والناشئة عن التطور السريع للسوق العالمية، قد أوجبت الانجاء العام للتقدم الاجتماعي - الاقتصادي في أكثر البلدان العربية تطوراً وفقاً للطريق الرأسمالي والتطور المراكز لمؤسسات البنية الفرعية السياسية والفلسفية والدين والقانون الخ... وفي هذه العملية لعب تدويل منجزات الثقافة العالمية في ظروف التطور السريع لوسائل الاتصال دوراً حافزاً رئيسياً جداً، ساعد على إبراز دينامية متميزة لمجتمع أخذ في النمو.

٣ - وقد ساعد كل ذلك على التعجيل بتطور الفكر الاجتماعي - السياسي في مصر وسوريا. فلتن

كان المصريون والسوريون، في بداية القرن التاسع عشر لا يزالون في عزلة تامة عن الانتماءات الأساسية للفكر الأوروبي، فانهم بحلول بداية القرن العشرين كانوا قد اجتازوا جملة من المراحل بدءاً من تنبه الاهتمام بنجاحات الأوروبيين في مضمار التقنية، ومروراً بإضفاء الصفات المثالية على الهيكل الاجتماعي - السياسي ونظام التعليم الأوروبيين الغربيين وانتهاءً بمعادة الاستعمار وتقد بعض مظاهر المدنية الأوروبية. ولئن كانت العقيدة الدينية، ومؤسسات الاسلام ومعابيره، في بداية القرن التاسع عشر، لا تزال مسيطرة بشكل مطلق في العالم العربي، فانه مع النصف الثاني من القرن الماضي جرى استيعاب الكثير من النظريات والأفكار التي صاغها الغرب، والتي تميزت منذ ذلك الحين بأهمية حاسمة بالنسبة للفكر العربي: أفكار الدستورية والبرلمانية والعدالة والقومية، وما إلى ذلك.

٤ - إن الأوساط الاجتماعية المتقدمة في مصر وسوريا في مطلعها (المشروط بوحدة العملية العالمية - التاريخية للتطور الاجتماعي - الاقتصادي) إلى التقدم قد استوعبت في المحل الأول الأفكار والنظريات المميزة للجوانب التقدمية في الثقافة الأوروبية الغربية وأعادت صياغتها بما يتماشى مع الظروف المحلية. وقد ساعدها ذلك على معرفة رسائلها التاريخية في تحويل المجتمع الشرقي الانقطاعي إلى مجتمع حديث، والوقوف على مهمة التحرير القومي وصياغة مطالبها: فقد تهيأ العرب للدخول في صفوف المناضلين من أجل المثل التي «صاغها الغرب» قبلهم، حسب تعبير ف. ا. لينين (١٩٦، ص ١٤٤).

لقد كانت أروية الوعي الاجتماعي العربي مسألة حتمية. وقد أستشهد ف. ا. لينين، في معرض تحليله على أن الضرورة التاريخية تتطلب تحويل أشكال العمل «الآسيوية» إلى أشكال «أوروبية» بالرأي التالي، معرباً عن موافقته عليه: «إن نمط الأفكار والمشارع الأوروبي ليس أقل ضرورة (فلنتنبه: ضرورة. ف. ا.) بالنسبة للاستخدام الناجح للكلمات، من البغار والدعم والتقنية» (٢١، ص ٥٤٩ - ٥٥٠).

وفي هذا الصدد، وفي هذا المعنى، فإن التقليل من دور «أروية» الوعي الاجتماعي في البلدان العربية وبلدان آسيا وإفريقيا الأخرى، إنما يشوه التفسير الصحيح لتاريخ الفكر الاجتماعي لشعوب هذه البلدان.

إن استيعاب «المثل الأوروبية» و«التراث الأوروبي» قد ساعد القوى التقدمية العربية على إدراك مهمتها التاريخية، مهمة التحرر القومي، وصياغة إيديولوجيا تقدمية في الظروف العربية.

«إن النشاط الجري لا اليأس، هو الذي يجب استلهاهم من حقيقة انخراط آسيا بملايينها الثمائنات في النضال من أجل هذه المثل الأوروبية نفسها» (١٨، ص ٤).

٥ - إن الصراع الفكري بين الأوساط الاجتماعية الرجعية والقوى التقدمية في المجتمع العربي قد أدى إلى ظهور اتجاه تنويري في تطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي. إن الموقف التنويري في حل كافة المشكلات السياسية والاجتماعية هو سمة مميزة للإيديولوجيين العرب التقدميين.

٦ - إن الأفكار، التي استمدتها عرب مصر وسوريا من مصادر الفلسفة التحررية للتونين الفرنسيين الغربية اليهم من حيث روحها، وعناصر الفكر الأوروبي الحديث، قد تحولت، كقاعدة، على أساس الثقافة العربية، بالإضافة إلى أن الانتماء إلى التوليف بين العناصر الحية في الثقافتين التقليدية والأوروبية قد اكتسب، بشكل مطرد، أهمية طاغية.

٧ - وقد تطور الفكر الاجتماعي - السياسي في ارتباط وثيق بالتصورات والأفكار الاسلامية التقليدية ولعب الاسلام في الحياة الاجتماعية - السياسية للبلدان العربية، دوراً هاماً، بما لا يقاس، من الدور



الذي لعبته المسيحية مثلاً في أوروبا، بل إن المسلمين قد استوعبوا الآراء والمفاهيم والمعايير المأخوذة عن الغرب من خلال الأشكال والمفاهيم المألوفة لديهم وعلى ضوء الإسلام، ولم يكن الإسلام بالنسبة لغالبية المسلمين يعني مجرد الإيمان بتفوقهم الروحي، وإنما كان يعني أيضاً قوة قادرة على انتقادهم من الاستعباد الاستعماري وضمان التقدم الشامل. وكان ذلك كله، في الطرف التاريخي للثلاث الأخير من القرن الماضي، بمثابة مقدمة لتطور اتجاهات قديمة، كتزعة الجامعة الإسلامية والإصلاح الإسلامي.

٨ - وقد عكس الفكر الاجتماعي والفلسفي العربي خصوصية معينة للسيكولوجيا الاجتماعية وهي خصوصية نشأت عن تفاعل قوتين مختلفتين في توجههما: قوة «الأروبة» ذات الدور التنويري، وقوة التقاليد والإسلام التي تمثل عاملاً محافظاً قوياً. ويوجد ذلك تعبيراً عنه في الصراع بين القديم والجديد. فقد دافع البعض عن التراث المثق والمطهر من كل «سوء» والذي كان كل واحد يفهمه بطريقة الخاصة. وأصبح بعض آخر دعاة متطرفين للغرب، متخفين عن كل ما يرتبط بالتراث العربي تقريباً، بينما نادى بعض ثالث بالتوفيق بين منجزات الثقافتين الشرقية والغربية.

٩ - وقد عانت الانتلجنسيا المصرية والسورية من ازدواجية درامية في تقييم القيم الثقافية الأوروبية والوطنية. كما نشأت بالإضافة إلى ذلك قطيعة بين الانتلجنسيا المتقدمة التي استوعبت الأفكار الجديدة عليها بمصعوبة وبين الغالبية الساحقة من الشعب. فمن ناحية، كانت الانتلجنسيا قليلة جداً عددياً ومعزولة جداً عن الشعب. ومن ناحية أخرى، كانت واثقة جداً من أن الرسالة التاريخية في فتح الطريق أمام العرب إلى السعادة إنما تقع على عاتقها هي وحدها.

١٠ - وقد تصدرت مسائل التنظيم السياسي للمجتمع حياة البلدان العربية في العصر الحديث.

ويحلو أواخر القرن التاسع عشر، استولت أفكار الحرية والمساواة، بهذا الشكل أو ذاك، على أذهان المثقفين في البلدان العربية المتطورة نسبياً. وقد اعترفوا بالملكية المقيدة دستوريا بوصفها أنسب شكل حكم الشرق. ورائت الغالبية في المستور والبرلمان رافعة سياسية قادرة على الانتقال بالشرق إلى طريق التقدم. ونتيجة لعدم تطور العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، فإن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية في العالم العربي كان لا يزال في بدايته.

١١ - إن وضع العرب كشعوب مضطهدة قد دفعهم بشكل متزايد، منذ الربع الأخير من القرن الماضي، إلى حل مهام النضال القومي - التحرري. وقد قامت القوى التقدمية بعمل ضخم في نشر وتطوير أفكار النزعة القومية البورجوازية، التي أخذت تظهر بشكل متزايد بوصفها وعياً قومياً متضخماً. وشيئاً فشيئاً أخذت انتفاضات العرب العفوية العرضية ضد الثبر التركي والسياسة الامبريالية للدول الأوروبية مكانها لنضال واج خاضته الشعوب العربية، من أجل الحرية والاستقلال، وهو نضال سرعان ما أصبح أهم عامل في تاريخهم، وكان تطور الحركات القومية - التحررية والديمقراطية الثورية، في فترة «استيقاظ آسيا»، متميزاً بأهمية حاضرة ضخمة.

١٢ - وقد تحددت الحركة القومية - التحررية لشعوب مختلف البلدان العربية بخصوصية الظروف القائمة في الولايات العربية في الجزء الآسيوي للدولة العثمانية، وفي مصر المحتلة من الإنجليز، وفي بلدان إفريقيا الشمالية الخاضعة للسيطرة الفرنسية. ففي سوريا، ولدت النزعة القومية العربية وولدت في مصر نزعة قومية مصرية (كما لقيت نزعة الجامعة الإسلامية أيضاً انتشاراً كبيراً نسبياً) وقام بين سكان بلدان المغرب العربي تطلع إلى نيل الحقوق السياسية والمدنية.

١٣ - إن الايديولوجيين العرب في دعوتهم، من الناحية الموضوعية، إلى تغيير كافة مظاهر الحياة على أساس بورجوازي، قد وجهوا النقد للتخلف القطاعي وللؤسسات الاقتصادية كلها لا السياسية وحدها، وكانت مشكلة اصلاح الانسان بوصفه فرداً مفيداً من الناحية الاجتماعية، في ثورة الاهتمام. وقد اكتسبت أهمية من الدرجة الأولى مهام تنوير الشعب (وهو التنوير الذي كان من المستحيل دونه تصور إمكانية احراز التقدم)، ومسائل الأخلاق، التي حلت في روح الايديولوجية البورجوازية، ومشكلة تحرير العقل الانساني من نير العقائد الدينية الجامدة والتقاليد.

١٤ - إن خصوصية أصل البورجوازيين السورية والمصرية مسؤولة عن تنافه اهتمام ايديولوجييهما اجمالاً بالاقتصاد. رغم أنهم كانوا مجمعين على الاقرار بضرورة التطور الاقتصادي الشامل للبلدان العربية. وفي ظروف التطور الاجتماعي - الاقتصادي الضعيف للبلدان العربية، لم تجتنب عنايتهم أيضاً مسائل التفاوت الاجتماعي. وقد رأت غالبيتهم أن تركز الثروات في أيدي الأقلية مصدر هلاك للمجتمع. بيد أن أكثر المفكرين العرب راديكالية كذلك لم يظالموا بالمساواة الاجتماعية. ولم يتعرف العرب على الأفكار الاشتراكية إلا في أوائل القرن العشرين.

١٥ - وقد لقي الطريق الاصلاحى لاجراء التحولات، اعترافاً به بوصفه الطريق الوحيد الصحيح والناجح. وأجاز البعض مشروعية الانقلاب الثوري (بشرط معين) بوصفه وسيلة اضطرارية للنضال. إلا أنهم عارضوا الاحتجاج الثوري العفوي ضد النير السياسى أو ضد انعدام العدالة الاجتماعية بالاشارة إلى ضرورة الأعمال المدروسة لمناضلين مثقفين مستنيرين، يدعوى أن انتفاضة الشعب الجاهل يمكن أن تؤدي، في نهاية الأمر، إلى قيام نظام استبدادي جديد.

١٦ - إن الايديولوجيين المصريين والسوريين كانوا كتاباً اجتماعيين أساساً. إن التطور الاقتصادي البطيء للبلدان العربية، وتطورها الاجتماعي خاصة، وحالة تهمية العرب والضرورة الملحة لحل المهام العملية للنضال التحرري، قد أبرزت الجوانب السياسية لمسائل الحياة الاجتماعية وأوجبت ضعف الفكر النظري. وكان هذا الفكر أقل نشاطاً بكثير من الفكر الأوروبي في فترة تكون البورجوازية الأوروبية الغربية، وأفرز مفاهيم أقل شأناً بكثير، تميزت بأهمية محلية أساساً. إن الآراء الدهرية والمخورة للفكر، التي طرحها الماديون الفرنسيون، لم تتأصل في التربة العربية وكانت مرفوضة بوجه عام. أما الأبنية المثالية في الفلسفة والسياسة والسوسيولوجيا، فكانت توضع عادة في سرير بروكروسوس<sup>\*</sup> الديني. ولو أن علمنة الفكر النظري في كافة جوانبه، تظهر مع نهاية القرن التاسع عشر.

١٧ - إن الفكر الاجتماعي - السياسي في العصر الحديث، في مصر وسوريا، كان رازحاً تحت ثقل الإرث الآسيوي. ويتغلب على التناقضات الكامنة فيه والثابتة عن الظرف التاريخي، وضع مجموعة آراء تحولت إلى أساس نظري للبهوض القوي للنضال القومي - التحرري الذي خاضه الشعوب العربية فيما بعد، ولمسيراتها على طريق التطور التقدمي ولتطلعها إلى أن تنفذ مبدعاً إيجابياً للتاريخ العالمي.

---

\* سر بروكروسوس: في الأساطير الإغريقية القديمة أن بروكروسوس صنع سيراً يقبض عليه الأشخاص. فاما كانوا أطول منه قطع الزائد من أجسامهم، وإذا كانوا أقصر شحها حتى تصل إلى طوله. - للترجم.

## حاشية تاريخية



يتمثل الأساس المنهجي والنظري للدراسة التي بين يدي القارئ في مؤلفات كلاسيكيي الماركسية - اللينينية، خاصة المذهب الماركسي- اللينيني في أصل الوعي الاجتماعي وطبيعته واستقلاليته النسبية.

وتتحلى بأهمية غير اعتيادية بالنسبة لدراسة خصائص تطور الفكر الاجتماعي العربي المبادئ النظرية الواردة في مؤلفات ك «الأيديولوجية الألمانية» لكارل ماركس وفريدريك إنجلز و«لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» و«أنتي دوهرينج» لفريدريك إنجلز. وتساعد على فهم عملية نشوء وتطور الحركة التنويرية العربية آراء فريدريك إنجلز («أنتي دوهرينج») والتقييم اللينيني للمنهجين الأوروبيين الغربيين والروس الوارد في مقال ف. ا. لينين «أي تراث لمجدد؟». وتستند دراسة مشكلة جوهرية، كمشكلة التفاعل والتأثير المتبادل بين الثقافة العربية التقليدية والثقافة الأوروبية الغربية البورجوازية، على ملاحظات ف. ا. لينين حول الضرورة التاريخية لتحويل أشكال العمل «الآسيوية» إلى أشكال «أوروبية» (وارتباطاً بذلك - ضرورة «الأسلوب الفكري والوجداني الأوروبي»)، وحول «المثل العامة للزعة الأوروبية» («أي تراث لمجدد؟»)، وحول الحركة الديمقراطية المتطلعة إلى إعادة تشكيل آسيا على غرار «البلدان الرأسمالية المتحضرة» («حول حق الأمم في تقرير مصيرها بنفسها»)، وحول اندراج آسيا في تيار النضال من أجل «المثل الأوروبية» («الديمقراطية والشعبية في الصين»، «المصادر التاريخية لمذهب كارل ماركس» الخ.

ويتمثل أحد أهم مظاهر الفكر الاجتماعي - السياسي في البلدان العربية في تنبه ونمو الوعي القومي لدى الشعوب العربية، ويمكن الأساس النظري لدراسة هذه العملية في المذهب الماركسي- اللينيني حول السياسة الاستعمارية للدول الامبريالية وحول الحركة القومية- التحريرية لشعوب البلدان المستعمرة والتابعة. وتتحلى بأهمية كبيرة، على وجه الخصوص، ملاحظات كارل ماركس حول الطبيعة المتناقضة الداخلية لدر الاستعمار التاريخي («السيطرة البريطانية في الهند»)، ومؤلفات ف. ا. لينين حول الامبريالية والاستعمار، وخصائص الزعة القومية عند الأمم المضطهدة، وحول نضال شعوب الشرق ضد الرجعية الداخلية والخارجية («البرنامج العسكري للثورة البروليتارية»، «استيقاظ آسيا»، «الأحداث الجارية في القلقان وفي فارس»، «الديمقراطية والشعبية في الصين» الخ).

وما له صلة مباشرة بمسائل يتناولها الكتاب، على وجه الخصوص، تشخيص الحركات المهدية، الذي قدمه فريدريك إنجلز في مؤلفه «مساهمة في تاريخ المسيحية الأولى». وكذلك أفكار ف. ا. لينين حول

الطبعة المزدوجة لنزعة الجامعة الإسلامية والاتجاهات الماثلة لها («المسودة الأولى للموضوعات حول المسألتين القومية والكلتونالية»)، وحول مغزى الثورة الفرنسية («خطبة حول خلع الشعب بشعارات الحرية والمساواة، ١٩ مايو»)، وحول دور المثقفين («مهمات الشبيبة الثورية» الخ.



حتى الآن، يمكن القول إن مشكلة الدراسة المركبة لتاريخ الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث لم تجتذب تقريباً انتباه الباحثين، حتى فيما يتعلق بسوريا ومصر، مركز الحياة الأيديولوجية للعالم العربي. والمؤلفات الكبيرة ذات الاستنتاجات العامة في هذا المجال قليلة للغاية.

وأحد هذه المؤلفات - كتاب «الفكر العربي في عصر الليبرالية» لألبر حوراني (٢٠٦)، استأذ التاريخ الحديث للشرق الأدنى في جامعة أكسفورد، الذي يربط بصورة عضوية بين تطور الفكر السياسي العربي في العصر الحديث والحاضر (حتى الحرب العالمية الثانية) وبين الأحداث السياسية في العالم العربي وتأثير أفكار أوروبا الغربية ومؤسساتها. كما يتعلّق بأهمية ملحوظة كتاب الكاتب والأديب الاجتماعي والباحث اللبناني الماركسي المعروف في مسائل الأدب - رثيف خوري «الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي» (٧-١) الذي يهتم خصوصاً بالمؤثرات الفكرية للفلسفة التحريرية الفرنسية وللثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩. ويتميز كتاب حازم نسيبة وأفكار القومية العربية» (٢١٨) بتوجيه الانتباه الشديد لمسألة تأثير الفكر الأوروبي والمؤسسات الاجتماعية والسياسية الأوروبية على تطور التصورات الاجتماعية - السياسية العربية.

وبالنسبة لدارسي عمليات تطور الفكر العربي، تتميز بأهمية لا تنكر مجموعة الدراسات التي صدرت في عام ١٩٩٧ في بيروت تحت عنوان «الفكر العربي في مائة سنة» (١٥٣)، وهو كتاب يمكن اعتباره آخر كلمة في علم الدراسات العربية التاريخية البورجوازي، خاصة لاستفادة مؤلفيه من أحدث الأدبيات، التي تشرح المسائل التي تهتمها. وهو يسمح بتكوين فكرة عن اتجاه بأكمله في ميدان دراسة الفكر العربي، وهو اتجاه يرتبط بالجامعة الأميركية في بيروت التي يمكن القول إنها لعبت دوراً غير بسيط في تشكيل آراء كثيرين من مثلي الانتلجنسيا العربية، ولذا فإن تشخيص الكتاب يستحق وقفة طويلة.

إن الكتاب الذي أعدته لجنة دراسة المشكلات العربية في الجامعة الأميركية (إنعاسية مرور مائة سنة على تأسيس الجامعة) يتميز بتنوع موضوعاته الشديد. فهو يحتوي على إحدى عشرة محاضرة حول مسائل تطور الفكر الاجتماعي - السياسي والفلسفي والتربوي والديني والعلمي العربي والأدب العربي في العصر الحديث والحاضر، كانت قد أقيمت في حلقة نقاش، نظمتها اللجنة في نوفمبر ١٩٩٦.

وتتفاوت المحاضرات من حيث عمق صياغتها واتساع الموضوعات التي تتناولها ودقة عرضها. وهي تتميز بعيوب منهجية عامة، شأنها في ذلك شأن غالبية مؤلفات الكتاب البورجوازيين في المجال الذي يهمنها. فيوجه خاص، نجد أن دراسة طواهر البنية الفرقية فيها مقطوعة الصلة تماماً بدراسة الأساس الذي تنهض عليه هذه الظواهر. ويمكن خطأ آخر يرتكبه العلماء البورجوازيون في إنكار الصلة التي تربط بين الوعي الاجتماعي وحالة العلاقات الاجتماعية، وكذلك الصراع الطبقي، بوصفه القوة التي تقرر اتجاه تطور الأفكار في مجتمع طبقي. وهم ينطلقون من فهم الوعي الاجتماعي كمجموع لسان الأفكار والآراء والنظريات التي تظهر في

مجتمع معين، لتناقضه عموماً، غير أنهم لا يأخذون في حسابهم عندئذ أن الوعي الاجتماعي في مجتمع طبقي إنما يتضمن إلى جانب العناصر غير الطبقيّة والإسكانية العامة عناصر طبقيّة، لها دورها الحاسم أيضاً.

وتظهر المعالجة المثالية للمشكلات الاجتماعية للعالم العربي بشكل خاص في مقال أستاذ تاريخ النزاح الاجتماعي للسلام المعاصر في الكوليج دو فرانس - جاك بيرك: «العرب والعلوم الاجتماعية في مائة سنة» (١٩٥٣). فانطلاقاً من المقدمة الصانعة عموماً - الشعوب تفعل قبل أن تعي نتيجة فعلها، ولابد لها من العيش، حتى تجد إمكانيّة للاهتمام في تحليل الذات - يستنتج بيرك أنه «لا توجد في العالم شعوب متخلفة في تطورها، وإنما توجد شعوب متخلفة في مجال تحليل الذات» (١٩٥٣، ص ١٥٢). وينجم عن ذلك أن وتحليل مصادر التغيرات الاجتماعية يعد عاملاً تاريخياً حاسماً» (المصدر نفسه).

والإلهام الأساسي، المميز لكافة مقالات الكتاب، هو الميل إلى تناول عملية التفاعل بين الشرق والغرب ضمن أطر البنية الفوقية. ويعتقد أصحابها أنه لا يمكن المجادلة في الفكرة التي تذهب إلى أن الحياة الاجتماعية لشعوب الشرق إنما تتغير تحت تأثير الثقافة الغربية. ومن الجدير بالاشارة أنهم يؤكدون على هذه الفكرة تأكيداً خاصاً عادة عندما يبدأ الحديث عن تشكل الوعي الاجتماعي عند العرب المعاصرين. ويؤكد المؤرخون والأدباء أن البلدان العربية تتطور في ظروف مواجهة بين الغرب والشرق في كافة مجالات الحياة الاجتماعية - السياسية والإيديولوجية، وإن كان تأثير الغرب يعد عاملاً يتميز بخاصية إيجابية إلى حد بعيد.

ومعروف في الوقت نفسه أن هناك غريبن إلى حد بعيد: غرب العلم المتقدم والتقنية عالية التطور والأفكار والنظريات التقدمية، والغرب الرأسمالي، الإمبريالي، المحافظ على كل ما هو محافظ، غرب الأفكار والمفاهيم الرجعية. ولاشك أن الغرب الأول قد بينّ للشعوب الآسيوية سبيل الانتقال من الانقطاعية إلى الرأسمالية، في حين أن الغرب الثاني قد عرقل تحركها في ذلك السبيل. وليس من قبيل المصادفات، عند دراسة تأخر العرب عن شعوب الغرب في مجال العلم والتقنية، وفي التطور الاجتماعي - الاقتصادي، أن الكتاب البورجوازيين يسكتون عادة عن الاعتراف بأن المسؤولين عن ذلك هم المستعمرون الأوروبيون أساساً: فقد تفوق الغرب على آسيا في تطوره التاريخي خلال قرنين من التطور الاقتصادي المتدفق والسريع بشكل غير عادي نتيجة استغلال لا يرحم للشعوب الآسيوية.

والإلهام المذكور يظهر أوضح ما يكون في المقالين الأولين في الكتاب، اللذين يتميزان بطابع استعراضي: «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر» لنقولا زيادة (أستاذ تاريخ البلدان العربية الحديث في الجامعة الأميركية) و«العوامل المؤثرة في تشكل الفكر العربي» لمحمد يوسف نجم (أستاذ كرسي اللغة العربية والأدب العربي في الجامعة نفسها). ففي عددها لأسباب واستيقاظ العرب، يذكر صاحباً هذين المقالين، على وجه الخصوص، حملة نابليون في مصر وأفكار الثورة الفرنسية، والنشاط الإصلاحي للسلطين الأتراك والباشا المصري محمد علي، ونشاط المبشرين. أما بدءاً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، فيذكر انتشار التعليم العلماني ورحلات العرب إلى أوروبا وتطور فن الطباعة وما إلى ذلك - وبعبارة أخرى، فإنها يصوران تنبه الفكر العربي بوصفه نتيجة مباشرة لاختلاط العرب المتعدد الجوانب بأوروبا في مجال البنية الفوقية على وجه الحصر، دون ربطه مطلقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الداخلي للشعوب العربية في العصر الحديث.

وليس هناك ما يستحق الاعتراض في وجهة نظر مؤلفي الكتاب التي تذهب إلى أن النزعة القومية في البلدان العربية قد ظهرت كرد فعل على الاضطهاد القومي في الدولة العثمانية والتوسع الاستعماري للدول

الأوروبية. بيد أن أفكار الكتاب يهيمن عليها تصور شاذة العلماء العرب والباحثين الغربيين للتزعة القومية في العصر الحديث كأيديولوجية للشعوب عامة، لا كأيديولوجية للبورجوازية القومية. فهم يصفون على التزعة القومية عموماً والتزعة القومية العربية خصوصاً طابعاً فوق طبقي. وعلى سبيل المثال، فإن أديب ناصور، صاحب مقال «مدخل إلى دراسة الفكر السياسي العربي في مائة سنة (١٨٥٠ - ١٩٤٨)»، يصف التزعة القومية العربية كـ «حركة أيديولوجية عامة بالنسبة لكافة العرب لاتسمح بالصراع الطبقي، الصراع بين مختلف الجماعات داخل الأمة الواحدة» (١٥٣، ص ١٤٤).

ومعروف للكافة، أي دور مهم يلعبه في حياة شعوب البلدان العربية دين الاسلام، الذي يطبع شكل التصور العربي نفسه للعالم بطابع فريد. ومشكلات الاسلام المعاصر، خاصة مسائل تحويل العقيدة الاسلامية على نحو يسائر روح العصر، تستعري انتباهها استثنائياً من جانب الباحثين. فالجوانب الاجتماعية للاسلام، التي وجه الانتباه اليها أبرز رجالات الحركة الثقافية والايديولوجية العربية بدءاً من رفاة الطهطاوي وانتهاء بمحمد عبده، لاتزال لها أهميتها بالنسبة لأوساط الرأي العام العربي حتى الآن. ولا غرو أن الباحثين العرب يربطون بالاسلام أحياناً نفس امكانية ازدهار الشعوب العربية: فالبعض يراها في المحافظة على الاسلام التقليدي، والبعض الآخر يراها في تحديثه.

وفي تتبعه لتطور الفكر الديني الاسلامي، خاصة التجديد المصري، في مقال «الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي في مائة سنة» (١٥٣، ص ٢٦٧ - ٣٦٧)، يشير توفيق الطويل، أساذ الفلسفة بجامعة القاهرة، إلى العلقة التدريجية للفكر العربي عامة وبنه إلى الخطر الحقيقي، الذي يتهدد العرب، إذا هم تخلوا عن الايمان بالله. وهو يعثر إلى جانب ذلك من شطط آخر - التخلّف عن تطور العلم وعن الحياة نفسها، تحت ستار الحرص على الايمان (١٥٣، ص ٣٣٦). وفي مقال توفيق الطويل، المؤيد للجمع بين الدين والعلم، نجد تعبيراً دقيقاً عن الميل الراجع في البلدان الاسلامية إلى تصوير مفاهيم المذهب الاسلامي على أنها نموذج كامل للتنظيم الاجتماعي - السياسي. وفي هذا السياق يخصص الكاتب مكاناً واسعاً للفكرة القائلة بأن الأفكار الاشتراكية في العالم العربي كانت وليدة الفكر الاسلامي هي الأخرى (ولا يخفى الكاتب انتماءه إلى «الاشتراكية الاسلامية»). وأنصار فكرة دور الاسلام الرئيسي في ديناميكية التطور الاجتماعي للدول الاسلامية، كتوفيق الطويل، لا يريدون أن يفهموا أن تطور الوعي الاجتماعي وطابعه في العصر الحديث لاتقرهما العقيدة الدينية التقليدية، ولر في مظهرها الجديد، وإنما تقرهما التحولات التي تحدث في أهم الأجزاء المكونة للوعي الاجتماعي المستندة إلى الأساس الاجتماعي بشكل أكبر - أي في النظريات والأفكار السياسية والحقوقية.

وبفضلًا عن الأعمال التي تتميز بطابع عام، تستعري الانتباه الأبحاث المكرسة لجوانب مستقلة من جوانب تطور الوعي الاجتماعي في مصر وسوريا.

ومن بين هذه الأبحاث، لابد أساساً من ذكر كتاب ناداف صفران، الباحث العلمي بجامعة هارفارد (الولايات المتحدة الأميركية): «مصر في بحثها عن جامعة سياسية» (٢٣٠)، الذي ترق فيه الفكرة القائلة بأن المشكلة الرئيسية للمجتمع المصري ناجمة عن الانفصال القائم بين نهج الاعتقاد التقليدي، الذي يتغير بشكل بطيء نسبياً وبين تطور مصر الاقتصادي والاجتماعي السريع تحت تأثير الغرب: فتجاوز الجامعة السياسية العتيقة وغياب جامعة سياسية جديدة كاملة هو ما يحول بصورة أساسية دون الاستقرار السياسي في البلاد. ويرتكز صفران على المفهوم القائلة بأن «المجتمع الانساني لا يمكنه أن يتمتع بالثبوت والاستقرار، مالم يتركز على أساس من أفكار وخط تفكير ومبادئ وقيم يكون مقبولاً من الجميع إلى هذه الدرجة أو تلك» (٢٣٠، ص ١).



وثمة عالم عربي آخر، هو جميل صليبا، ألقى في سنة ١٩٥٧ في معهد الدراسات العربية التابع للجامعة العربية سلسلة من المحاضرات حول الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية (١٩٥٠). وقد بين فيها كيف ظهرت الاتجاهات الأيديولوجية الجديدة في المجتمع السوري تحت تأثير التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتحت تأثير التشريعات الحديثة. ويركز صليبا انتباهه على ارتباط نغمة أفكار السوريين بطابعهم القومي وتكوينهم النفسي، مستبعداً تأثير العلاقات الاجتماعية على الوعي الاجتماعي. كما اجتذبت انتباه الكتاب الاجتماعيين والعلماء العرب بشكل خاص موضوعات مستقلة من مجموع موضوعات «الفكر العربي»، خاصة أيديولوجية الحركة القومية - التحررية للشعوب العربية. وقد ظهرت المؤلفات التفصيلية، المكرسة لهذا الموضوع، بعد الحرب العالمية الثانية أساساً، عندما اكتسبت الحركة القومية - التحررية في العالم كله بعداً هائلاً وبلغت تطوراً لم يسبق له مثيل.

وقد كتبت مجموعة لأحضر لها من المقالات والكتب حول نضال العرب من أجل الاستقلال، غير أن مسائل أيديولوجية الحركات القومية - التحررية لا تجد دراسة لها إلا في عدد قليل نسبياً منها، ومن بين هذا العدد القليل مؤلفات ساطع الحصري، المنظر البارز للنزعة القومية العربية (١٠١، ١٠٢) والكتاب اللبناني عبد الله العلايلي (١٥٠)، والكتاب الأردني حازم نسيبة (٢١٨). وتتمتع هذه المؤلفات ومقالاتها بالأهمية ليس فقط كأبحاث في تاريخ النزعة القومية في البلدان العربية، بل وكمصادر لدراسة حالة الفكر السياسي العربي في المرحلة الحاضرة.

وتستوجب الانتباه محاولة تعميم تاريخ النزعة القومية العربية التي قامت بها سيلفيا ج. حايم، المتخصصة في مسائل الفكر العربي في العصر الحديث. وفي المقدمة التي كتبها للمنتخبات التي اختارتها، والمنشورة في سنة ١٩٦٢ (٢٠٢)، تربط سيلفيا ج. حايم ربطاً وثيقاً بين النزعة القومية وبين حركة إصلاح الإسلام والعلاقات الإسلامية - المسيحية في الشرق الأوسط، وأثر السياسة الدولية. ويحظى الإسلام المعاصر بفصول مهيبة من حيث جوهر الأمر في كافة المؤلفات التي تتناول الحياة الأيديولوجية للشعوب العربية في الفترة محل البحث. ومع ذلك فما يزال أهم بحثين في هذا المجال هما «الإسلام والتجديد في مصر» لشارلس آدمز (١٧٦) و«الاتجاهات المعاصرة في الإسلام» لـ هـ جيب (١٩٨).

وفي الأعمال المتخصصة المكرسة للأدب العربي في العصر الحديث، تجد بعض مسائل تاريخ الفكر الاجتماعي - السياسي العربي إيضاحاً لها. وتكاد الأعمال الأدبية المتميزة بالميل إلى تمييز الموضوعات الوطنية والقومية والسياسية والاجتماعية في الأدب العربي الحديث، تكاد تشكل نفاً مستقلاً من فروع الكتابة. وتفتتح سلسلة المؤلفات من هذا النوع، التي ظهرت أساساً بعد الحرب العالمية الأولى كتب لويس شيخو (١٣٤)، وجرجي زيدان (١٢٥)، وفيليب الطرازي (١٣٦) - التي تشكل موسوعات فريدة عن الصحافة والأدب العربيين في القرن التاسع عشر: كما تسترعي الانتباه الأبحاث العميقة للكتاب اللبناني أنيس المقدسي: «الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث» (١٦٥) والكتاب المصري محمد حسين: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث» (١٠٠) والكتاب المصري عمر النسوقي: «في الأدب العربي الحديث» (١١٠). ويتميز بمكانة خاصة إلى حد معين كتاب إبراهيم أبو لغد، المدرس بجامعة برنستون: «اكتشاف العرب الجديد لأوروبا. دراسة في المواجهات الثقافية» (١٧٥). فهنا الكتاب، المستند فقط على مذكرات العرب، الذين زاروا أوروبا في العصر الحديث، يبين كيف يترك الإعجاب الشديد بمنجزات المدنية الأوروبية تدريجياً مكانه لوجهة نظر نقدية فيها.

وثمة دلائل مفيدة بالنسبة لتشخيص الآراء الاجتماعية - السياسية لبعض القادة البارزين للعالم العربي في مؤلفات رشيد رضا عن محمد عبده (١١٧) وعبد الرحمن الرافعي عن مصطفى كامل ومحمد فريد

(١١٥، ١١٦) والمُدلّجى عن جمال الدين الألفاني (١٦٣) الخ. (وأنا لا أتحدث عن المقالات الصحفية، التي تدرس بهذه الدرجة أو تلك من العمق عناصر المشكلات التي تهتمنا).

وفي ميدان الدراسات العربية الروسية والسوفييتية، تجد بعض جوانب تطور الفكر الاجتماعي - السياسي في العصر الحديث تناوُلًا لها في المؤلفات الأدبية للأكاديمي أ. ي. كراتشكوفسكي الذي أرسى الأساس لدراسة الأدب العربي الحديث والفكر الاجتماعي العربي المعاصر. وتتميز السنوات العشر - الخمس عشرة الأخيرة بتنبه الاهتمام الخيري عندنا بهذا الموضوع. فالحملة الأيديولوجية للعرب المعاصرين (لا أدبهم وحده) تتحول إلى موضوع لدراسة متخصصة. فقد نشرت رسائل علمية وكتب ومقالات مكرسة لمشكلات الإصلاح الإسلامي في مصر (م. ت، مالبوكوفسكي (١٦٢)) ولواقف الأيديولوجيين العرب ضد الاستبداد وللتنوير في البلدان العربية (ز. أ. ليفين (٤٤، ٥٩، ٦٠)) وعن الزعيم الديني والسياسي البارز جمال الدين الألفاني (أ. ت. بوجوشيفيتش (١٦٣)) وعن الكاتب الاجتماعي سلامة مرسى والفكر الاجتماعي في مصر (ف. ن. نيسيتروف (٦٣))، وعن تطور الأدب الاجتماعي المصري (أ. دوليتينا (٤٢)) الخ. وقد قام كاتب هذه السطور بمحاولة لرسم الاتجاهات الأساسية لتطور الفكر الاجتماعي من وجهة نظر المادة التاريخية (أنظر على سبيل المثال، الفصول المتعلقة بالبلدان العربية في (٤٤)).

غير أنه لا بد من القول إنه حتى هذه اللحظة لم تدرس أو قليلاً ما درست أهم مراحل ومظاهر حياة العرب الأيديولوجية في القرن الماضي وبداية القرن الحالي: التغيرات التي جرت في الوعي الاجتماعي في مصر خلال عهد محمد علي، والتنوير العربي وایدیولوجیات الحركات الشعبية وتطور الفكر السوسيولوجي ومصير المذاهب الاشتراكية في الشرق العربي وكثير غير ذلك.

ونتيجة للجهود التي بذلها العلماء السوفييت والأجانب في العقود الأخيرة تكونت مقدمات لظهور أعمال تتوصل إلى استنتاجات عامة، وتحيط بفترات أكبر من تاريخ العرب الحديث. وقد تعرضت جوانب كثيرة مهمة منه لصياغة شاملة، محكمة، الأمر الذي لولا لاستحال ظهور الكتاب الذي بين يدي القارئ.

والباحث لكي يشرع في دراسة حالة وتطور الفكر الاجتماعي - السياسي العربي في العصر الحديث لا بد له من الاعتماد على المصادر أساساً. ونحن نعوّز على مجموعتين من المصادر: (١) التراث الأدبي العربي لذلك العصر، (٢) مذكرات الرحالة الأوروبيين والروس. ولنذكر بادئ ذي بدء، أن المجموعة الثانية من المصادر مفيدة أساساً في التعرف على الحياة الاجتماعية والسياسية للبلدان العربية؛ فهي تتضمن على وجه العموم معلومات ناقصة بما فيه الكفاية عن حالة الفكر الاجتماعي، وذلك باستثناء كتاب ويلفريد بلنت، الإنجليزي، الذي شارك في أحداث ١٨٧٩ - ١٨٨٢ المصرية: «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر» (١٨٦)، والذي يتضمن معلومات كثيرة حول الآراء السياسية والاجتماعية لقادة الحركة القومية المصرية. وثمة أهمية لاتنكب بالنسبة للتعرف على تطور الأفكار في مصر خلال عهد محمد علي يمثلها كتاب أ. كلوت بك (٤٩)، الطبيب الفرنسي، الذي كان في خدمة الباشا المصري، وكتاب الإنجليزي أ. باتون (٢٢١). كما نجد ملاحظات ثمينة عند الرحالة الروسي - الطبيب أ. رافالوفيتش (٦٧) والمهندس كوفاليفسكي (٥٠).

أما مجموعة المصادر الأولى فهي أوفر وأهم. ففي الربع الأخير من القرن الماضي، كما ذكرنا فيما سلف، تشكلت في سوريا ومصر ظروف للنمو العاصف للوعي القومي والاجتماعي، الأمر الذي صحبه ازدياد سريع لحجم المطبوعات التي تعكس هذه العملية التاريخية. وقد أبرز التاريخ آنذاك عدداً غير قليل من الأسماء الكبيرة. وكتبت أعمال مهمة كثيرة. وشهدت الدوريات العربية نهوضاً كبيراً.

وبالنسبة لدراسة حالة الوعي الاجتماعي في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، تتمتع بأهمية لاتنكر «أخبار» عبد الرحمن الجبرتي (١٣٩٠ - ٤٠٠) ومذكرات رفاعة رافع الطهطاوي (١٣٨٠)، المعروفة للمتخصصين جيداً. ومن أهم المصادر في تاريخ التنوير في البلدان العربية - «أعمال» الجمعية الثقافية - التنويرية الأولى في سوريا خلال سنة ١٨٥٢ (٨٥) ومذكرات جمعية تنويرية سورية أخرى خلال عامي ١٨٦٨ - ١٨٦٩ (مجموعة العلوم (١٥٩)، والتي لاتزال بعيدة عن مجال رؤية الباحثين، وتلي ذلك أهمية أعمال بطرس البستاني (٩٠ مكر، ٩١، ١٩٤، ٢٥٣) وكتاب خير الدين التونسي، رجل الدولة والمصلح التونسي المعروف جيداً (٢١٢) الخ. وتشكل عوناً مهماً في دراسة ايديولوجية الحركات الشعبية في سوريا مذكرات شهود عيان الأحداث والمشاركين فيها (١٧٠، ١٤٩، ٩٦).

وقد وجدت جوانب كثيرة من جوانب الحياة الايديولوجية والاجتماعية للبلدان العربية انعكاساً لها على صفحات مجلتي «النار» (٢٥٩) و«الهلال» (٢٦٠) القاهريتين المعروفتين آنذاك جيداً. وقد صدرت «النار»، مجلة المصلحين الاسلاميين، بدءاً من ١٨٩٨، حيث كانت تصدر في البداية مرة كل اسبوع، ثم أخذت تصدر بعد ذلك (منذ ١٩٠١) مرتين كل شهر. أما مجلة «الهلال» الشهيرة، فقد تأسست في سنة ١٨٩٢ على يد المنور والروائي السوري جرجي زيدان، الذي كان مسيحياً. ومن الأهمية بمكان التأكيد على أنه برغم الخلافات الطائفية، فإن عين المسائل كانت تلقى تفسيراً لها في كل من المجلتين من وجهات نظر اجتماعية واحدة عموماً. ففي «النار» وفي «الهلال» على حد سواء، كانت تنشر مقالات وملاحظات، تمكس ميول المثقفين العرب، ومراء ذات محتوى تاريخي - فيلولوجي، ومعلومات سياسية وعلمية، كما أبدت كل من المجلتين اهتماماً كبيراً بمشكلات التربية والتنوير الخ.

وفي مكتبات الاتحاد السوفييتي، لا تجد الدوريات السورية والمصرية الصادرة في النصف الثاني من القرن الماضي وبداية القرن الحالي غير مثقل بضعف لها. وبالرغم من ذلك، فلتحقيق الهدف الذي وضعه الكاتب نصب عينيه - ألا وهو عدم دراسة مشكلات منفردة على نحو تفصيلي وإنما المقابلة بين الظواهر والمفاهيم من أجل تحديد الاتجاهات الأساسية لتطور الفكر الاجتماعي - توجد مواد كافية، تشتمل عليها منتخبات وأعمال الأدباء والمؤرخين العرب. ويذهي أنه في هذا السياق لا بد دوماً من مراعاة أن اختيار المراء المستخدمة من جانبهم في التناول العلمي يحتمل طابعاً ذاتياً.

وما لاجبال فيه أن المصدر الأساسي لدراسة الحركات الفكرية في الفترة محل البحث إنما يتمثل في مؤلفات الكتاب والقادة الاجتماعيين والسياسيين من أمثال الطهطاوي والتونسي والأفغاني ومحمد عبده ومصطفى كامل والكواكبي وقاسم أمين وجيبي غازوري والريحاني وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم.

وقد استشهد مؤلف الكتاب الذي بين يدي القارئ، في تحليله لآراء الايديولوجيين العرب أساساً؛ بالآراء والصبغات، التي تحدد المبادئ الأساسية لهذا الزعيم التاريخي أو ذاك، والتي تصف الاتجاهات الأساسية لاهتماماته السياسية والاجتماعية. وهذا التناول للموضوع تحده الفكرة القائلة بأن الأفكار التي يطرحها كاتب أو زعيم سياسي أو اجتماعي إنما هي نتيجة لتراكم ابداعي ومراجعة واعادة ادراك لما تحقق قبله وفي زمانه، ونتيجة لشأبة الأحداث المعاصرة. لقد كان زعماء عصرهم المتقدمين لكنهم ارتفعوا فوق نظام التفكير الذي كان معاصروهم يحدون فيه، معتقدين أن هذا النظام نظام صحيح. ورغم كثرة ماوتقروا فيه من تصورات خاطئة، نتيجة لقصور تاريخي، فقد تمكنوا، على أية حال، بطريقتهم، ولكن في روح العصر تماماً، من اظهار وتقدير أهمية عناصر الجديد، التي كانت تتراكم في المجتمع بشكل مستور. وهنا أيضاً فإن مقياس آراء الايديولوجيين الذاتية هو أهميتها الموضوعية بالنسبة للطبقات والفئات الاجتماعية.



## ثبت المراجع والأدبيات

### (١) المراجع والأدبيات الصادرة

### باللغة الروسية أو المترجمة إليها

- (١) ل. ماركس (١): السيطرة البريطانية في الهند، المجلد ٩.
- (٢) ل. ماركس: النتائج المقلدة للسيطرة البريطانية في الهند، المجلد ٩.
- (٣) ل. ماركس: الثامن عشر من برومير لويس بوناپارت، المجلد ٨.
- (٤) ل. ماركس: رسالة ل. ماركس إلى ف. إنجلز بتاريخ ٢٥ - ٥ - ١٨٧٦، المجلد ٣٤.
- (٥) ل. ماركس: المضاعفات الروسية التركية. - حيل ومراوغات الوزارة البريطانية. مذكرة نيملرود الأخيرة. - المسألة الهندية الغربية، المجلد ٩.
- (٦) ل. ماركس: و. إنجلز: البيان الشيوعي، المجلد ٤.
- (٧) ل. ماركس و. إنجلز: الإيديولوجية الألمانية، المجلد ٣.
- (٨) ف. إنجلز: آتني دوهينج، المجلد ٢٠.
- (٩) ف. إنجلز: السياسة الخارجية للقيصرية الروسية، المجلد ٢٢.
- (١٠) ف. إنجلز: مساهمة في تاريخ المسيحية الأولى، المجلد ٢٢.
- (١١) ف. إنجلز: حرب الفلاحين في ألمانيا، المجلد ٧.
- (١٢) ف. إنجلز: لودفيج فيوريخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المجلد ٢١.
- (١٣) ف. إنجلز: مقدمة للطبعة الإنجليزية لـ البيان الشيوعي سنة ١٨٨٨، المجلد ٢١.
- (١٤) ف. إنجلز: المسألة التركية، المجلد ٩.
- (١٥) ف. إ. لينين (٢): البرنامج العسكري للثورة البروليتارية، المجلد ٣.
- (١٦) ف. إ. لينين: الديمقراطية والشيوعية في الصين، المجلد ١٨.
- (١٧) ف. إ. لينين: مهمات الشيوعية الثورية، المجلد ٧.
- (١٨) ف. إ. لينين: المصادر التاريخية لمذهب كارل ماركس، المجلد ٢٢.
- (١٩) ف. إ. لينين: حول الهزء من الماركسية وحول الاقتصادية الامبريالية، المجلد ٣.
- (٢٠) ف. إ. لينين: حول حق الأمم في تقرير مصيرها بنفسها، المجلد ٢٥.
- (٢١) ف. إ. لينين: أي تراث لعمدة، المجلد ٢.
- (٢٢) ف. إ. لينين: المسودة الأولى للموضوعات حول المسائلين القومية والكولونيالية، المجلد ٤١.
- (١) اعتمدنا على الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، في الاستشهاد بكافة أعمال ل. ماركس و. إنجلز المستخدمة في هذا المؤلف.
- (٢) اعتمدنا على مبصرة الأعمال الكاملة في الاستشهاد بكافة أعمال ف. لينين المستخدمة في هذا المؤلف

- (٢٣) ف. ا. ليتين: استيقاظ آسيا، المجلد ٢٣.
- (٢٤) ف. ا. ليتين: خطبة حول خداع الشعب بشعارات الحرية والمساواة، ١٩ مايو، المجلد ٣٨.
- (٢٤) مكرز - ف. ا. ليتين: قرة وضعف الثورة الروسية، المجلد ١٥.
- (٢٥) ف. ا. ليتين: من هم وأصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين - الديمقراطية؟، المجلد ١.
- (٢٦) ف. ا. ليتين: خطوة إلى الأمام، خطرتان إلى الراء، المجلد ٨.
- (٢٧) ج. ف. بلخانوف: تاريخ الفكر الاجتماعي الروسي - مجموعة الأعمال، المجلدات ٢ - ٢٣، لينينجراد، ١٩٢٥ - ١٩٢٦.
- (٢٨) برنامج الحزب الشيوعي للاتحاد السوفييتي، موسكو ١٩٦١.
- (٢٩) النشر العربي، لينينجراد، ١٩٥٦.
- (٣٠) ك. م. بازيلي: سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي من التاميتين التاريخية والسياسية، الجزء ٢، سان بطرسبورج، ١٨٦٢.
- (٣١) ك. م. بازيلي: سوريا وفلسطين، موسكو، ١٩٦٢.
- (٣٢) ف. ف. يارتولد: العالم الاسلامي، بتروجراد، ١٩٢٢.
- (٣٣) ا. م. بيركتهايم: الوضع الاقتصادي الحاضر لسوريا وفلسطين، موسكو، ١٨٩٧.
- (٣٤) أ. ف. بروجشيفيتش: محمد جمال الدين الأفغاني كزعيم سياسي، «كراتكي سوابشيتيا انتيخوتنا نارودوف آزي»، العدد ٢١٧، موسكو، ١٩٦١.
- (٣٥) أ. ف. بروجشيفيتش: الدستور المصري الأول سنة ١٨٧٩، «كراتكي سوابشيتيا انتيخوتنا نارودوف آزي»، العدد ٢١٧، موسكو، ١٩٦١.
- (٣٦) أ. ل. فاينشتاين: الجاليات التجارية الفرنسية في الشام في ظل النظام القديم وفي عهد الثورة - دولي فريستوك، الأعداد ٢٥، ٢٦ - ٢٧، موسكو، ١٩٢٩.
- (٣٧) والتاريخ العالمي الشامل، المجلد ٥، موسكو، ١٩٥٨.
- (٣٨) ه. ا. ر. جيب: الأدب العربي، موسكو، ١٩٦٠.
- (٣٩) عبد الرحمن الجبرتي: مصر في فترة حملة بونابارت (١٧٩٨ - ١٨٠١)، موسكو، ١٩٦٢.
- (٤٠) عبد الرحمن الجبرتي: مصر تحت حكم محمد علي (١٨٠٦ - ١٨٢١)، موسكو، ١٩٦٣.
- (٤١) م. دوخودوف: رحلة إلى الشرق، سان بطرسبورج، ١٨٦٣.
- (٤٢) أ. أ. دولينينا: دراسات في تاريخ الأدب العربي في العصر الحديث، مصر وسوريا. الأدب الاجتماعي ١٨٧٠ - ١٩١٤، موسكو، ١٩٦٨.
- (٤٣) ن. أ. ليفاتوف: تونس المعاصرة، موسكو، ١٩٥٩.
- (٤٤) وتاريخ الفلسفة، المجلد ٤، موسكو، ١٩٥٩. المجلد ٥، موسكو، ١٩٦٠.
- (٤٥) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعداد، موسكو ١٩٦٦.
- (٤٦) ن. كاخورفا: رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس، دوشانبة، ١٩٦٨.
- (٤٧) خ. م. كيليج: انتفاضة عرابي باشا في مصر، موسكو - لينينجراد، ١٩٣٧.
- (٤٨) أ. ن. كلينجين: بين بطيركي زراعة شعوب الشرق الأدنى والأوسط، موسكو، ١٩٦٠.
- (٤٩) أ. كلوت بكه مصر في وضعاها الفاي والحاضر، الأجزاء ١ - ٢، سان بطرسبورج، ١٨٤٢.

- (٥٠) ي . ب . كرناليفسكي: مجموعة المؤلفات، المجلد ٥، سان بطرسبورج، ١٨٧٢.
- (٥١) آ . كين: سيكولوجية الخرافة، «نوفى مير»، العدد ٩، ١٩٦٦.
- (٥٢) آ . ي. كراتشكوفسكي: الترجمة العربية لـ «تاريخ بطرس الأكبر» و«تاريخ كارل الثاني عشر» ملك السويد لفولتير، المؤلفات المختارة، المجلد ٣، موسكو - لينينجراد، ١٩٥٦.
- (٥٣) آ . ي. كراتشكوفسكي: إليزابيث، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.
- (٥٤) آ . ي. كراتشكوفسكي: الراوية التاريخية في الأدب العربي المعاصر، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.
- (٥٥) آ . ي. كراتشكوفسكي: مصطفى كامل وجريديت آدم، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.
- (٥٦) آ . ي. كراتشكوفسكي: أسماء ثورة ١٩٠٥ في الأدب القوي العربي، «سوليتسكويه فوستوكو ليديتيه»، العدد ٣، موسكو - لينينجراد، ١٩٤٥.
- (٥٧) آ . ي. كراتشكوفسكي: مقدمة لكتاب «قاسم أمين، المرأة الجديدة»، المؤلفات المختارة، المجلد ٣.
- (٥٨) آ . ي. كراتشكوفسكي و ف . ف. جيرجاس: «مذكرات هيئة المستشرقين في المتحف الآسيوي التابع للأكاديمية للعلوم»، المجلد ٣، العدد ١، لينينجراد، ١٩٢٨.
- (٥٩) ز . أ. ليفين: مساهمة في تشخيص التنوير العربي - «فوريوسى يروستيششيني إي فيلوسوفى»، موسكو، ١٩٥٨، العدد ٦.
- (٦٠) ز . أ. ليفين: فيلسوف من الفرقة، موسكو، ١٩٦٥.
- (٦١) ف . ب. لوتسكي: تاريخ البلدان العربية الحديثة، موسكو، ١٩٦٥.
- (٦٢) م . ف . مالبروكوفسكي: الرحلة الأولى للإصلاح الإسلامي في مصر، «كراتكي سرباشينيا انتشيتوتا فوستوكوليديتيه»، موسكو، ١٩٥٩، العدد XVII.
- (٦٣) ف . ف. نيسيتروفا: الفكر الاجتماعي في مصر في الفترة من أواخر القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين - «ترودي أرنيفيرسيتيتا دروجي نازودوف ايئي باترسا لومومبي»، المجلد XXXI، موسكو، ١٩٦٨.
- (٦٤) ك . ف. أوده - فاسيليفا: منتخبات من الأدب العربي الحديث (١٨٨٠ - ١٩٢٥)، لينينجراد، ١٩٢٨.
- (٦٥) ي . أ. بتروسيان: «المعماريون الجدد» في النضال من أجل دستور ١٨٧٦ في تركيا، موسكو، ١٩٥٨.
- (٦٦) بورفيري (أوسبينسكي): كتاب حياتي، الأجزاء ٣ - ٤، سان بطرسبورج، ١٨٩٦.
- (٦٧) أ . زافالويفتش: رحلة في مصر السفلى والمناطق الداخلية للبلدان، سان بطرسبورج، ١٨٥٠.
- (٦٨) ف. روتشتاين: سلب مصر واستعبادها، موسكو - لينينجراد، ١٩٢٥.
- (٦٩) ج . ج . روسو: حول العقد الاجتماعي، موسكو، ١٩٣٨.
- (٧٠) آ . سعيد: انتفاضات العرب في القرن العشرين، موسكو، ١٩٦٤.
- (٧١) أ . م. سميليانسكايا: مساهمة في مسألة تحليل العلاقات الانتفاضة في سوريا ولبنان، «حول أصل الرأسمالية في بلدان الشرق (القرن الخامس عشر - القرن التاسع عشر)»، موسكو، ١٩٦٢.
- (٧٢) أ . م. سميليانسكايا: الحركة الفلاحية في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، موسكو، ١٩٦٥.
- (٧٣) أ . م. سميليانسكايا: الانتفاضة الفلاحية في كسروان، «كراتكي سرباشينيا انتشيتوتا فوستوكو ليديتيه» XVII، موسكو، ١٩٥٥.
- (٧٤) س . ر. سميرنوف: انتفاضة المهديين في السودان، موسكو، ١٩٥٠.
- (٧٥) أشعراء شعراء مصر، موسكو، ١٩٥٦.
- (٧٥) مكر - ل . ن . تولستوي: رسالة إلى كريباف، مجموعة الأعمال الكاملة، المجلد ٧٩.

- (٧٦) المجموعة التركية، موسكو، ١٩٠٩.
- (٧٧) ر - أو لباتوفسكي: الاشتراكية العلمية والبلدان المتحررة، «كومونست»، ١٩٦٨، العدد ٤.
- (٧٨) خ - الفاخووي: تاريخ الأدب العربي، المجلد ٢، موسكو، ١٩٦١.
- (٧٩) ل - أ. فريدمان: تطور مصر الرأسمالي، موسكو، ١٩٦٣.
- (٨٠) م - الخالدي وع. فروخ: المشرقة والامبريالية في البلدان العربية، موسكو، ١٩٦١.
- (٨١) ش - ج. الشافعي: تطور الحركة القومية - التحررية في مصر (١٨٨٢ - ١٩٥٦)، موسكو، ١٩٦١.
- (٨٢) أ. شيقمان: ليف تولستوي والشرق، موسكو، ١٩٦٠.
- (٨٣) ب - شر: المؤلفات المختارة في مجلدين، المجلد ١، موسكو، ١٩٦٥.





## (٢) المراجع والأدبيات الصادرة باللغة العربية

- (٨٤) ابن عاشور، محمد فاضل: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة، ١٩٥٦.
- (٨٥) أعمال الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون، بيروت ١٩٥٢.
- (٨٦) الأقفاني، جمال الدين: الرد على الدهريين، القاهرة، ١٩٥٥.
- (٨٧) الأقفاني، جمال الدين وعبد، محمد: العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧.
- (٨٨) أمين، أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٤٨.
- (٨٩) أمين، قاسم: تحرير المرأة، القاهرة، بدون تاريخ.
- (٩٠) أمين، قاسم: المرأة الجديدة، القاهرة، ١٩٠١. (هناك ترجمة روسية لهذا الكتاب، صدرت في سان بطرسبورج، سنة ١٩١٢).
- (٩٠) مكر - البستاني، بطرس: خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العرائد العربية والافريقية، بيروت، ١٨٦٩.
- (٩١) البستاني، بطرس: كتاب دائرة المعارف - ج ١، بيروت، ١٨٧٦.
- (٩٢) بيرد، توفيق علي: العرب والترك في العهد العثماني ١٩٠٨ - ١٩١٤، القاهرة، ١٩٦٠.
- (٩٣) الترك، تقولا: ذكر تلك جمهور الفرنسية الأنظار المصرية والبلاد الشامية. (صدر في ترجمة فرنسية في باريس، سنة ١٨٣٩).
- (٩٤) الترك، تقولا: مذكرات. (صدر في ترجمة فرنسية في القاهرة، سنة ١٩٥٠).
- (٩٥) الجندي، أنور: الأدب العربي الحديث، القاهرة، ١٩٥٩.
- (٩٦) الحوتني، منصور: نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية، بيروت، ١٩٥٦.
- (٩٧) الحفاد، محيى: منتديات الحفاد، الإسكندرية، ١٩٠٦.
- (٩٨) الحيدري، علي: عبد الله التميم، القاهرة، بدون تاريخ.
- (٩٩) حسني، عبد الرازق: الباهيون والبهائيون في حاضرم وماضيهم، صيدا، ١٩٥٧.
- (١٠٠) حسين، محمد: الانتفاضات الوطنية في الأدب المصري الحديث، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٥٤ - ١٩٥٦.
- (١٠١) المصري، سامط: العروة أولاً، بيروت، ١٩٥٥.
- (١٠٢) المصري، سامط: محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة، ١٩٥٦.
- (١٠٣) حمزة، عبد الطيف: أدب المقالة الصحفية، ج ١ - ٧، القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٩.
- (١٠٤) خلف الله، محمد أحمد: عبد الله التميم ومذكراته السياسية، القاهرة، ١٩٥٦.
- (١٠٥) خليل، فائق: أبو سمر غانم أو البطل الليتاني، القاهرة، ١٩٠٥.

- (١٠٦) خوري، رثيف: صفحة مطوية من نضالنا الفكري الديمقراطي، «الطريق»، العدد ١، بيروت، ١٩٤٧.
- (١٠٧) خوري، رثيف: الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت، ١٩٤٣.
- (١٠٨) خوري، رثيف: نصوص في التعريف بالأدب العربي - عصر الإحياء والنهضة (١٨٥٠ - ١٩٥٠)، بيروت، ١٩٥٧.
- (١٠٩) داغر، أسعد: ثورة العرب، القاهرة، ١٩١٦.
- (١١٠) النسوتي، عمر: في الأدب العربي الحديث، ج ١ - ٢، مصر، ١٩٤٨.
- (١١١) الدكتور شبلي شميل والاشتراكية - الطليعة، ٨، دمشق، ١٩٣٦.
- (١١٢) النهان، سامي: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٩٥٩.
- (١١٣) الرافعي، عبد الرحمن: عصر اسماعيل، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٣٧.
- (١١٤) الرافعي، عبد الرحمن: عهد محمد علي، القاهرة، ١٩٥١.
- (١١٥) الرافعي، عبد الرحمن: محمد فريد، رمز الاخلاص والتضحية، مصر، ١٩٤٨.
- (١١٦) الرافعي، عبد الرحمن: مصطفى كامل، باعث الحركة الوطنية، القاهرة، ١٩٥٠.
- (١١٧) رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، القاهرة، ١٩٣١، ج ٢، القاهرة، ١٩٣٦.
- (١١٨) رياض، هنري: سلامة موسى والمنهج الاشتراكي، بيروت، بدون تاريخ.
- (١١٩) الزيهاني، أمين: التطرف والاصلاح، بيروت، ١٩٥٠.
- (١٢٠) الزيهاني، أمين: الريحانيات، ج ١ - ٤، بيروت، ١٩٢٢-١٩٢٣.
- (١٢١) الزيهاني، أمين: الريحانيات، ج ١ - ٢، بيروت، ١٩٥٦.
- (١٢٢) الزيهاني، أمين: قلب العراق، بيروت، ١٩٣٥.
- (١٢٣) الزيهاني، أمين: ملوك العرب، ج ١، بيروت، ١٩٢٤.
- (١٢٤) زيدان، جرجي: تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٠٢.
- (١٢٥) زيدان، جرجي: كتاب تاريخ آداب اللغة العربية، ج ٤، القاهرة، ١٩١٤.
- (١٢٦) سميد، أمين: الثورة العربية الكبرى، ج ١، القاهرة، ١٩٣٤.
- (١٢٧) السميد، رفعت: الأساس الاجتماعي للثورة العربية، القاهرة، ١٩٦٧.
- (١٢٨) سلامة التندم في منتخبات السيد عبد الله التندم، ج ١، القاهرة، ١٨٩٧؛ ج ٢، القاهرة، ١٩٠١.
- (١٢٩) السيد، أحمد لطفي: لمنتخبات، ج ١ - ٢، القاهرة، ١٩٤٥.
- (١٣٠) الشدياق، أحمد فارس: الساق على الساق، باريس، ١٨٥٥.
- (١٣١) شفيق، أحمد: مذكراتي في نصف قرن، ج ١ - ٢، مصر، ١٩٣٤ - ١٩٣٦.
- (١٣٢) الشهابي، مصطفى: محاضرات في الاستعمار، ج ٢، القاهرة، ١٩٥٧.
- (١٣٣) الشبال، جمال الدين: رفاعة رافع الطهطاوي، القاهرة، ١٩٥٨.
- (١٣٤) شيخو، لويس: الأدب العربي في القرن التاسع عشر، ج ١ - ٢، بيروت، ١٩٢٤.
- (١٣٥) صليبيا، جميل: محاضرات في الاتجاهات الفكرية في البلاد الشامية، القاهرة، ١٩٥٨.
- (١٣٦) الطرازي، فيليب: تاريخ الصحافة العربية، ج ١ - ٢، بيروت، ١٩١٣ - ١٩١٤.
- (١٣٧) الطهطاوي، رفاعة رافع: بداية التقدم وهداية الحكماء، بولاق، ١٨٣٨.

- (١٣٨) الطوطي، رفاعة والبع: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو الديوان للنقيس بإيوان باريس، بولاق، ١٨٣٤.
- (١٣٩) عبده، إبراهيم: تطور الصحافة المصرية وأثرها في النهضة الفكرية والاجتماعية، مصر، ١٩٤٥.
- (١٤٠) عبده، إبراهيم: للصحفي الناصر، القاهرة، ١٩٥٥.
- (١٤١) عبده، محمد: تفسير القرآن الحكيم، ج ٥، القاهرة، ١٩١١.
- (١٤٢) عبده، محمد: رسالة الترجيد، القاهرة، ١٩٥٧.
- (١٤٣) عبود، مارون: أمين الريحاني، القاهرة، ١٩٩٢.
- (١٤٤) عبود، مارون: رواد النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٥٢.
- (١٤٥) عبود، مارون: سقر لبنان، بحث في النهضة الأدبية الحديثة ورجلها الأول الشدياق، بيروت، ١٩٥٠.
- (١٤٦) عبود، مارون: فرح أنطون، الكتاب ١١، القاهرة، ١٩٤٧.
- (١٤٧) عرابي، الحسيني المصري، أحمد: كشف الستار عن سر الأسرار في النهضة المصرية المعروفة بالثورة العرابية، القاهرة، بدون تاريخ.
- (١٤٨) عرابي، أحمد: مذكرات عرابي، للهِلال، ١ - ٢، القاهرة، ١٩٥٣.
- (١٤٩) العقيقي، أنطون طاهر: ثورة ولقنة في لبنان، صفحة مجهولة من تاريخ الجبل من ١٨٤١ إلى ١٨٧٣، بيروت، ١٩٤٩.
- (١٥٠) العلالي، عبد الله: دستور العرب القومي، بيروت، ١٩٤١.
- (١٥١) عوض، لويس: المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، القاهرة، ١٩٦٣.
- (١٥٢) القاسي، علاء: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، المغرب، ١٩٤٨.
- (١٥٣) الفكر العربي في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٧.
- (١٥٤) الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٢.
- (١٥٥) القراني (عبد الرحمن الكواكبي): أم القرى، القاهرة، ١٩٣١، للثائر، م ٥.
- (١٥٦) القياض، عبد الله: الثورة العراقية الكبرى، بغداد، ١٩٦٣.
- (١٥٧) كامل، مصطفى: الشمس المشرقة، القاهرة، ١٩٠٤.
- (١٥٨) مكر - كامل، مصطفى: المسألة الشرقية، القاهرة ١٨٩٨.
- (١٥٩) كامل، علي فهمي: مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً، ج ٦-٦، القاهرة، ١٩٠٨.
- (١٦٠) مجمعة العلوم في أعمال الجمعية العلمية السورية في بيروت، بيروت، ١٨٦٨.
- (١٦١) مجمعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية في سوريا ولبنان من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٩١٠، ج ١ - ١٩١١.
- (١٦٢) محمد عمر: حاضر المصريين، أرسر تأخرهم، القاهرة، ١٩٠٢.
- (١٦٣) المخزومي، محمد: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، ١٩٣١.
- (١٦٤) المنجلي، ثابت: الرجل الإعصار، جمال الدين الأفغاني، بيروت، ١٩٥٤.
- (١٦٥) مظهر، إسماعيل: شبلي شميل، الكتاب ١، القاهرة، ١٩٤٦.
- (١٦٦) المنقسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ج ١ - ٢، بيروت، ١٩٥٢.
- (١٦٧) المنقسي، أنيس: الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة، بيروت، ١٩٦٣.
- (١٦٨) المنصوري، مصطفى: تاريخ المذاهب الاشتراكية، القاهرة، ١٩١٥.

- (١٦٨) المؤثر العربي الأول، القاهرة، ١٩١٤.
- (١٦٩) موسى، سلامة: تربية سلامة موسى، القاهرة، ١٩٥٠.
- (١٧٠) نبذة تعاليم حضرة بهاء الله، القاهرة، ١٩٢٥.
- (١٧١) نقاش، سليم، مصر للمصريين، ج ٤ - ٩، الاسكندرية، ١٨٨٤.
- (١٧٢) هيكل، محمد حسين: مذكرات في السياسة المصرية، ج ١، القاهرة، ١٩٥٢.
- (١٧٣) البازجي، كمال: الشيخ ابراهيم حوراني، القاهرة، ١٩٦١.
- (١٧٤) بزيك، يوسف: مؤثر الشهداء، بيروت، بدون تاريخ.

### (٣) المراجع والأدبيات الصادرة بلغات أوروبية غربية

- Abu-Loughod. I., Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters, Princeton, New Jersey, 1963. (١٧٥)
- Adams C., Islam and Modernism in Egypt, London, 1933. (١٧٦)
- Ahmed J., The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, London, 1960. (١٧٧)
- Alfieri V., De La Tirannie, Paris, 1899. (١٧٨)
- Antonius G., The Arab Awakening, Philadelphia, 1938. (١٧٩)
- Arnold T. Khalifa, -"L'Encyclopédie de l'Islam", Leyd-Paris, 1912-1937, t.II. (١٨٠)
- Azoury N., Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque, Paris, 1905. (١٨١)
- Baer G., Social Change in Egypt , 1800 - 1914., "Political and Social Change in Modern Egypt" ed. by M. Holt, London, 1968. (١٨٢)
- Benoheneb M., Muhammed Bairam., "L'Encyclopédie de l'Islam", t.II. (١٨٣)
- Bianconi F. et Tohmeh A., Texte et Carte Commerciale de la Syrie, Paris, 1891. (١٨٤)
- Blunt W., My Diaries, Being a Personal Narrative of Events 1888 1914, t,1 - 2, London, 1918-1920. (١٨٥)
- Blunt W. Secret History of the English Occupation of Egypt, London, 1907. (١٨٦)
- Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur, suppl. i-III, Leiden, 1937-1941. (١٨٧)
- Charnes G., Voyage en Syrie, Paris, 1891. (١٨٨)
- Chevallier D. Aspects Sociaux de la question d'Orient. Aux Origines des Troubles Agraires Libanais en 1858., "Annales Economies. Société. Civilisations", No. I. Paris, 1959. (١٨٩)
- Crommer E., Modern Egypt, t.i New York, 1908. (١٩٠)
- Demeersman A., Soixante Ans de Pensée Tunisienne à travers les Revues, Tunis, 1955. (١٩١)
- Dodwell H., the Founder of Modern Egypt, Cambridge - Massachusetts, 1931. (١٩٢)

- Fahmy M. La Révolution de l'industrie en Egypte et ses conséquences sociales (1911)  
au 19-ème siècle (1800 - 1850), Leiden, 1954.
- Fleischer H., Die kulturbestrebungen in Beirut, - Berichte des Phil-Hist. Class. (1911)  
der Konig. Sachs. Gesellschaft der Wissenschaften. Berlin, 1859.
- Fourrier Ch., Oeuvres Complets, t. iv, Paris, 1841. (1911)
- Frachery S., Dictionnaire turc-francais, Constantinople, 1885. (1911)
- Further Correspondence Respecting the Condition of the Populations in Asia  
Minor and Syria, London, 1881, No. 6-34. (1911)
- Gibb H. A. R., Modern Trends in Islam, Chicago, 1950. (1911)
- Gibb H. A. R., and Browen H., Islamic Society and the West, t. I. London,  
1950. (1911)
- Goldziher, Diamal ad-Din al-Afghani, "L'Enciclopédie de L'Islam". t. I. (1911)
- Gyus H. Relations d'un séjour de plusieurs années à beyrou et dans le Liban,  
t. I. Paris, 1847. (1911)
- Haim S. G. Arab Nationalism. An Antology. Los Angeles, 1962. (1911)
- Heyworth -Dunne J. An Introduction to the History of Education in Modern  
Egypt, London, 1939. (1911)
- Holt P. M. A Modern History of the Sudan, 1881 - 1896, Oxford, 1958. (1911)
- Holt P. M., The Mahdist State in the Sudan, 1881 - 1896 Oxford, 1958. (1911)
- Hourani A., Arabic Thought in the Liberal Age, London, 1962. (1911)
- Hourani A., The Changing Face of the Fertile Crescent in the XVIII Century.,  
"Studia Islamica", t. VIII, Larosse- Paris, 1957. (1911)
- Jessup H., Fifty Three years in Syria, t. i, New York, 1910. (1911)
- Jomier, J., Le Commentaire Coranique du Manâr, Paris, 1954. (1911)
- Khairallah K. T. La Syrie, Paris, 1912. (1911)
- Khairallah K. T., Le Problème du Levant -"Les Régions Arabes libérées, Syrie  
- Irak - Liban, Lettre Ouverte à la Société des Nations". Paris, 1919. (1911)
- Khereddine, Réformes nécessaires aux pays musulmans, Paris, 1868. (1911)
- Kohn H., The Idea of Nationalism, New York, 1945. (1911)
- Kohn H. Western Civilisation in the Near East, London, 1936. (1911)
- Lammens H., La Syrie, Beyrouth, 1921. (1911)
- Lane E. W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, New York,  
1954. (1911)
- Landau J. M. Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt,  
"Middle Eastern Studies", t. i. No. 2, 1965. (1911)

- Nuseibeh H. Z. The Ideas of Arab Nationalism, Ithaca, New York, 1956. (٢١٨)
- Oppenheim M. Vom Mittelmeer zum Persischen Golf. Berlin, 1899. (٢١٩)
- Palmer E. The Arabic Manual, London, 1881. (٢٢٠)
- Paton A. A History of Egyptian Revolution. t. II, London, 1863. (٢٢١)
- Planat J. Histoire de la régénération de LEgypte, Paris, 1830. (٢٢٢)
- Quraishi, Zakcer Masud, Heritage of Egyptian Nationalism. 1798- 1914., "Islamic Culture", vol. XL, No. 2, 1966. (٢٢٣)
- Raymond J. Memoire sur l'origine des wahabys, Gaire, 1925. (٢٢٤)
- Rodinson M. Islam et Capitalisme, Paris, 1966. (٢٢٥)
- Rossi E. Una traduzione Turca dell'opera della Tirannide di V. Alfieri Probabilmente Conosciuta da al-kawakibi., "Oriente Moderno" XXXIV, Roma, 1954. (٢٢٦)
- Saab H. the Ottoman Empire, Djambatan. Amsterdam, 1958. (٢٢٧)
- Sabry M., L'Empire Egyptien sous Ismail, Paris, 1933. (٢٢٨)
- Sabry M. L'Empire Egyptien sous Mohammed Ali et la Question d'Orient (1811 - 1849), Paris, 1930. (٢٢٩)
- Safran N. Egypt in search of Political Community, Cambridge (USA). 1961. (٢٣٠)
- Sammarco A., Histoire de l'Egypte moderne depuis Mohammed Ail Jusqu'à l'occupation britannique (1801 - 1882), t III, Cairo, 1937. (٢٣١)
- Samne G., La Syrie, Paris, 1921 (٢٣٢)
- Souvaget J. Alep. Essai sur le développement d'une grand ville syrienne des origines au milieu du XIX siècle, Paris, 1941. (٢٣٣)
- Sharabi H. The Transformation of Ideology in the Arab World, "Middle East Journal" 1965, No. 4. (٢٣٤)
- de Testa I., Recueil des traités de la Porte Ottomane avec Les puissances etrangeres, t. III, Paris, 1868. (٢٣٥)
- Trotignon L. Orient qui s'en va, Paris, 1893. (٢٣٦)
- لا يوجد الأصل لهذا الرقم. -المترجم. (٢٣٧)
- "La Verité sur la question syrienne", Stambul, 1916. (٢٣٨)
- Vignon L. La France dans l'Afrique du Nord. Algérie et Tunisie, Paris, 1888. (٢٣٩)
- De Vogue, Syrie, Palestine, Mont-Athos, Voyage aux pays du passé, Paris, 1878. (٢٤٠)
- Volney c. F., Voyage en Egypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785, vol-I-II, Paris, 1868. (٢٤١)
- Walpole, Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey and Other Countries of the East, London, 1818. (٢٤٢)

Zeine Z., Arab- Turkish Relations and Emergence of Arab nationalism, Beirut, (١٩٥٣) 1958.

Zolondek Z., French Revolution in Arabic Literature of the XIX Century., (١٩٤٤)  
"The Muslim World" vol LVII, NO. 3 1967.

Zolondek L. Socio-Political Views of Salim al-Bustani, "Middle Eastern Studies", t .II, 1966. (١٩٤٤)



#### (٤) الدوريات

- (٢٤٦) «مير اسلاما»، سان بطرسبورج  
(١٤٧) «مقرنابا بتشيللا»، موسكو.  
"Journal of American Oriental Society", New Haven (٢٤٨)  
"Journal Asiatique", Paris. (٢٤٩)  
"Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft" Leipzig. (٢٥٠)  
(٢٥١) الثقافة الوطنية، بيروت.  
(٢٥٢) الجديد، حيفا.  
(٢٥٣) الجنان، بيروت.  
(٢٥٤) الحقائق، دمشق.  
(٢٥٥) الطريق، بيروت.  
(٢٥٦) المشرق، بيروت.  
(٢٥٧) المصور، القاهرة.  
(٢٥٨) المقتطف، القاهرة.  
(٢٥٩) المنار، القاهرة.  
(٢٦٠) الهلال، القاهرة.

## المحتويات

٧	- كلمة من المترجم
٩	- تمهيد
٢١	الفصل الأول: حول التغيرات التي جرت في وعي المصريين الاجتماعي في عصر محمد علي
٣٥	الفصل الثاني: المنورون العرب (١٨٥٠ - ١٨٧٠)
٣٨	- المنورون (من الخمسينيات إلى السبعينيات)
٤١	- إيديولوجية التنوير العربي
٤٥	- طرق تغفل الفلسفة التنويرية الفرنسية
٤٨	- الآراء الاجتماعية والسياسية لمثوري الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات
٥٧	- عناصر الوعي القومي لدى مثوري الفترة من الخمسينيات إلى السبعينيات
٥٩	- نشاط المنورين العملي
٦٥	- الجمعيات الثقافية التنويرية السورية
٧٩	الفصل الثالث: المظهر الفكري للحركات الشعبية
٧٩	- الحركة الفلاحية في سوريا
٨٦	- المهديّة في السودان
٩٥	الفصل الرابع: الاتجاهات الأساسية للفكر السياسي في مصر وسوريا
١٠١	- جمال الدين الأفغاني
١٠٤	- تطور الفكر السياسي في سوريا حتى سنة ١٩٠٨ / المصلحون السياسيون
١٠٦	- برادر النزعة القومية العربية
١١٣	- عبد الرحمن الكواكبي
١١٧	- الاتجاهات الفكرية بعد ثورة تركيا الفتاة
١٢٣	- الفكر السياسي في مصر / الحركة القومية التحريرية بين سنتي ١٨٧٩ - ١٨٨٢
١٣٠	- حالة الفكر الاجتماعي بعد الانتفاضة

١٣٣	- الصياغات الأولى للثورة القومية المصرية/ المتصالحون
١٤٠	- المتشددين: عبد الله التديم
١٤٢	- مصطفى كامل
١٤٧	- محمد فريد
١٤٩	- تطور مفهومي الوطن والأمة
١٥٩	الفصل الخامس: الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في فترة «استيقاظ آسياء»
١٥٩	- الانسان والمجتمع
١٦٤	- الموقف من الغرب
١٦٨	- آراء المصلحين الإسلاميين في الفلسفة والإلهيات والأخلاق
١٧٣	- فلسفة أمين الريسماني
١٧٦	- شبلي شميل وروايه في التطور الاجتماعي
١٨٠	- مسألة المرأة
١٨٥	- نقد التفاوت الاجتماعي
١٩١	- الأفكار الاشتراكية في الشرق العربي
٢٠٣	- خاتمة
٢٠٩	- حاشية تاريخية
٢١٩	- ثبت المراجع والأدبيات

## للمترجم

### تأليف

- (١) تروبادور الصمت، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٤.
- (٢) ماريانا الاتليجنسيا، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٥.
- (٣) مبدأ الأمل، دار حور، القاهرة، ١٩٩٦.

### ترجمة:

- (١) ز. ا. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.
- (٢) باجرات سيرانيان: الولد والاخوان المسلمون، مكتبة مدبولي، القاهرة، دار آزاله، بيروت، ١٩٨٦.
- (٣) ز. ا. ليفين: التنوير والقومية، تطور الفكر الاجتماعي العربي الحديث، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.
- (٤) جورج حنين: لامبروات الوجود، أصوات، القاهرة، ١٩٨٧ (بالاشتراك مع أنثرد كامل).
- (٥) تيموني ميتشل: استعمار مصر، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠ (بالاشتراك مع أحمد حسان).
- (٦) كرينستانين كالثاني: قصائد، دار الياس، القاهرة، ١٩٩١.
- (٧) تيموني ميتشل: مصر في الخطاب الأميركي، مؤسسة عياله، نيقوسيا، ١٩٩١.
- (٨) تزليفان تردرووف: فتح أمريكا - مسألة الآخر، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
- (٩) روبير مانتيران (أشراف): تاريخ الدولة العثمانية، جزآن، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣.
- (١٠) فيليب فارغ ويوسف كرناج: المسيحيون واليهود في التاريخ الاسلامي العربي والتركي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.
- (١١) ادواردو جاليانز: الشرابين المنصوصة لأمريكا اللاتينية - تاريخ معضاد، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٤ (بالاشتراك مع أحمد حسان).
- (١٢) توماس ماستناك: الاسلام وخلق الهوية الأوروبية، دار النيل، الاسكندرية، ١٩٩٥.
- (١٣) هنري لورنس وآخرون: الحملة الفرنسية في مصر - يولابر والاسلام، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.
- (١٤) توماس ماستناك: أوروبا ولتدمير الآخر، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٥.
- (١٥) جورج حنين: أعمال مختارة، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٦.
- (١٦) تيموني ميتشل: الديمقراطية والدولة في العالم العربي، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٦.

- (١٧) ز. لركمان: خطاب الأقلية الاجتماعي ١٨٩٩ - ١٩١٤ . دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٧.
- (١٨) جان - كلود جارسان: قوس: لذهار وأنها حاضرة مصرية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.
- (١٩) هنري لورنس: المملكة المستحيلة - فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.
- (٢٠) هنري لورنس : يونايرت والإسلام . يونايرت والدولة اليهودية (تحت الطبع).
- (٢١) جويس منصور : ثلاث مجموعات شعرية، (تحت الطبع).
- (٢٢) هنري لورنس : الأصول الفكرية للعملة الفرنسية على مصر - الأستشراف للتأسلم في فرنسا بين عامي ١٩٩٨ و ١٧٩٨ ، (تحت الطبع).
- (٢٣) هنري لورنس : كليبر في مصر، (تحت الطبع).











مطالعہ انٹرنیشنل پریس : ۲۷۷۷۲۵۹



## صدر في هذه السلسلة

- ❖ مدخل إلى الأدب العجاني / ترفين تودوروف
- ❖ الوضع ما بعد الحداثي / جان - فرانسوا ليوتاو
- ❖ مجتمع الفرجة / جي دور
- ❖ تاريخ القرصنة البحرية / بالسيك ماهرزكي
- ❖ الاغتراب / ريموند شانت
- ❖ حدود حرية التعبير / مارينا ستاج
- ❖ أزمة منتصف العمر / إيدا لوشان
- ❖ القصة • الرواية • المؤلف: / ترجمة: د. خيري دومة
- ❖ كشف الغداء / رينيه جيرار
- ❖ مدخل إلى الشعر الشفاهي / بول زمور
- ❖ نشوء الرواية / إيان واط

